

تقريب التراث

(٤)



طوع
تعارض العقل والنقل
لشيخ الإسلام ابن تيمية

٦٦١ - ٧٢٨ هـ

إعداد ودراسة

الدكتور محمد السيد الجليلند

إشراف ومراجعة

الدكتور عبد الصبور شاهين

الطبعة الأولى
١٤٠٩ هـ - ١٩٨٨ م

جميع حقوق الطبع محفوظة

الناشر : مركز الأهرام للترجمة والنشر
مؤسسة الأهرام - شارع الجلاء - القاهرة
تليفون : ٧٤٨٢٤٨ - تلكس ٩٢٠٠٢ يوان

غلاف
حسين أبو زيد

الإهداء

إلى طلاب المنهج والمتحدين باسمه
إلى المتحدين عن العقل والعقلانية
إلى الذين يكتبون عن التراث وقضاياها
إلى روح المرحوم الدكتور محمد رشاد سالم

محمد السيد الجاليند

المحتويات

٧	تصدير	□
١١	مقدمة	□
١٩	الإمام ابن تيمية	□
٥٧	تقريب كتاب درء تعارض العقل والنقل	□
٥٩	الفصل الأول : هل تتعارض الأدلة القطعية	□
١٤٩	الفصل الثاني : من أصول المبتدعة لبس الحق بالباطل	□
١٧٥	الفصل الثالث : منهج الرازي في إثبات وجود الله	□
١٨٧	الفصل الرابع : مقارنة بين مناهج المتكلمين ومنهج القرآن	□
١٩١	الفصل الخامس : ضرورة التلازم بين الدليل والمدلول	□
٢٠١	الفصل السادس : الدليل وكيفية الدلالة	□
٢١٥	الفصل السابع : العلوم إما ضرورية وإما كسبية	□
٢٢٧	الفصل الثامن : طرق معرفة الله كثيرة ومتنوعة	□
٢٢٩	الفصل التاسع : أقوال العلماء في حديث الفطرة	□
٢٦٩	الفصل العاشر : الإنسان والعبودية لله	□

تصدير

هذا الكتاب تقريب لكتاب ابن تيمية « درء تعارض العقل والنقل » ، وهو أحد الكتب التي تقوم على الجدل لتحقيق الوفاق بين أطراف مختلفين في فهم النصوص الدينية . وقد كان لهذا الاختلاف في فهم النصوص أثر في تمزيق أمتنا إلى نحل وطوائف ، فوق أنه يقدم صورة مأساوية لاختلاف الرأي بين المسلمين ، حيث صار الانقسام بعدد وجهات النظر ، دون محاولة لفض الاشتباك وتحقيق التقاء ما بين رؤوس هذا الانقسام .

وكثيرا ما كان التمزق الفكري يحمل أسماء رموزه وصانعيه ، فالأشعرية ، والماتريدية ، والجهمية ، والكرامية ، إشارات إلى أولئك العلماء الذين عكفوا على تعاطي الخلافات ، وتشقيق الآراء ، وتأصيل التمزق في هذه الأمة التي دعاها ربها سبحانه أن تتوحد في ظل الوحدةانية : « إن هذه أمتكم أمة واحدة ، وأنا ربكم » ، « واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا » .

لقد ضرب هؤلاء المختلفون صفحا عن مفهوم هذه الأوامر الإلهية الصريحة بالوحدة والتماسك ، حين أغرموا بالجدل والمناظرات ، وأولعوا بالحجاج والخصومات ، وكأنهم كانوا ينفذون مخططا لتخريب الوجود الإسلامي ، تحت ستار حرية الرأي ، والبحث عن الحق .

وحرية الرأي كانت ولا تزال قاعدة الفكر الإسلامي ، وأمل المسلمين إلى تحقيق

مزيد من التقدم والحضارة ، ولكن إساءة استخدام هذه الحرية أدت إلى نتائج عكسية تماما ، فقد أضعفت تماسك عناصر الأمة ، وفككت وحدتها ، وبات المسلمون بشر حال ، فرقا متناحرة ، وجماعات يكفر بعضها بعضا ، واختفت في غمار هذه الحال معالم الطريق ، فإذا كل الأفكار ، سواء في الظلام ، وإذا الكبار من أهل الفكر ، وقادة الفلسفة وصناع التاريخ على قدم المساواة مع الصغار والأقزام ، بل وجدنا في هذه الغمرة صغاراً يتجرأون على الكبار ، ومتعصبين يجرحون أعلام التقدم ، وهنا يأتي ابن تيمية الإمام المجاهد ، بمنهجه الذي يحاول به رد الأمة إلى جادة الصواب ، وجمعها على كلمة سواء ، والعودة بها إلى المنابع الأولى للعقيدة ، وهى النصوص الصحيحة ، فى القرآن ، وفى السنة ، التماسا لسبيل الله الواحدة التى تتميز عن السبل المتفرقة ، وذلكم هو ما ينهض به هذا الكتاب : « درء تعارض العقل والنقل » ..

لقد ظن أدعياء الفكر أن بين الشريعة المنزلة وعطاء العقل تناقضا وتعاديا ، يدعوان الإنسان إلى مرافقة العقل ، ومفارقة الشريعة ، وكانت هذه المقولة أساس الصراع الذى احتدم بين الاتجاهات والفرق المتناحرة على أرضية الحضارة الإسلامية ، فجاء ابن تيمية ليفند هذا الإدعاء ، ويؤكد بما لا يدع مجالا للشك أن العقل والشريعة متعاونان على رسالة واحدة ، ساعيان إلى غاية واحدة هى الحق المطلق ، هى الله ، غاية الغايات . وكان هذا الجدل الحاسم ، الذى حمل إلى طلاب المعرفة فى الإسلام نبرة حديث متميز ، وسمعة عقل جديد .

نعم ، لقد واجه ابن تيمية فى هذا الكتاب بعض أعلام الفلسفة الإسلامية مواجهة عنيفة ، كابن سينا ، والرازى ، ولكنه كان حريصا على أن يقرر لطلابه أن مناقشة المخالفين لاتعنى إخراجهم من حظيرة الإيمان ، أو العدوان على معتقداتهم القلبية ، وهو يقول صراحة « والذى نختاره ألا نكفر أحدا من أهل القبلة » ، وهذا الاختيار هو ما كان عليه أعلام الأئمة ، فأبو الحسن الأشعرى يقول : « اختلف المسلمون — بعد نبينهم — فى أشياء ، ضلل فيها بعضهم بعضا ، وتبرأ بعضهم من بعض ، فصاروا فرقا متباينين ، إلا أن الإسلام يجمعهم » .

والشافعى يقول : « لا أرد شهادة أهل الأهواء ، إلا الخطائية ، فإنهم يعتقدون جُلَّ الكذب » .

وأبو حنيفة ماثور عنه أنه « لم يكفر أحدا من أهل القبلة » ، ومعنى ذلك أن أئمة السلف كانوا يحاولون تجميع المسلمين ، وتنزيههم عن الكفر ، في حين كانت الفرق الضالة تنزع إلى تكفير مخالفيهم في الرأي ، فالمعتزلة كفروا — أحيانا — مخالفيهم في إثبات الصفات وخلق الأعمال .

وكان هذا التكفير سيفاً مسلطاً على رقاب المخالفين دائماً ، حتى أصبح التكفير للتكفير ، وهو ماروى عن أبي إسحاق في قوله « أكفر من يكفرني ، وكل مخالف يكفرنا فنحن نكفروه ، وإلا فلا » .

ويأتى ابن تيمية في خاتمة المطاف ليرد الناس إلى الاتجاه الصحيح للسلف : « انه لا يحل تكفير أحد من أهل القبلة » — وكان ذلك في أوائل القرن الثامن الهجرى .
ولسنا ندرى كيف عاد الاتجاه إلى التكفير إلى مجتمعنا بعد أن مضت على اختفائه قرون ، من ابن تيمية حتى الآن (أوائل القرن الخامس عشر) . وبعد أن كان التكفير وصمة يوصم بها المخالف في الرأي وحده ، دون سائر الناس ، أصبح التكفير إدانة لأهل القبلة جميعاً على ألسنة بعض الأفراد من أهل القبلة في زماننا .

إن الرسالة التي نهض بها ابن تيمية في هذا الجانب هي أعظم ماتواجه به تيارات التعصب والانحراف بين الشباب ، ترشيدا لمسيرتهم ، وتنويرا لعقولهم .

وإذا كان الرجل قد بدا قاسياً على النبرة ضد ابن سينا ، لما وجد منه من ميل إلى الرفض أو غيره — فإن ذلك لا يمنعنا من أن نخالقه فيما ذهب إليه ، ونحن نعيش في عصر انتهت فيه هذه الخصومات الفكرية ، وتلاشت التيارات المغرضة التي سيطرت على الحياة قديماً ، وتجلت لأعيننا روائع الأعمال الفلسفية ، والعلمية التي أنجزها ابن سينا ، مما لازلنا نفاخر به الدنيا ، وحسبنا أن نقول : « إن الأقدمين قدموا خلاصة حياتهم إلينا ثم أفضوا إلى ما قدموا بين يدي ربهم ، وهو وحده الذى يحاسب العباد ، دون أن نحشر أنوفنا في أضيائير التاريخ تفتيشاً عن العفونات القديمة .

ودعأؤنا أن يحفظ الله أمتنا ، وأن يردها إلى الإسلام رداً جميلاً ، فيعيد إليها وحدتها ، ويهديها طريقها ، طريق الحضارة والتقدم والبناء .

عبد الصبور شاهين

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

يدرك المتخصصون في الدراسات الفلسفية قبل غيرهم أهمية الكتاب المنهجي في عرض قضاياها ومناقشتها نقداً وتمحيصاً ، قبولاً أو رفضاً ، فهذا النوع من الكتب يتميز بطعم خاص يدرك المتخصص حلاوته بتأمله العقلى ، لا بمذاقه اللسانى .

كما يتميز هذا اللون من جانب آخر بقوة جذب يستولى بها على قارئه كلية حيث يدور عقله مع أطراف أدلة الكتاب وبراهينه ، وقوة حجته ونصاعة بيانه ، فإذا فرغ القارئ من قراءة كتاب من هذا النمط وجد نفسه مشدوداً إليه المرة تلو المرة ، لما وجدته فيه من أصول منهجية وقواعد كلية تكاد تفرض نفسها على العقل بما تملكه من قوة الإقناع ، ومنهجية الاستدلال .

والكتاب الذى أقدمه إلى القارئ الكريم خلال هذه المختارات هو من هذا النمط من المؤلفات الجيدة والجادة التى مازال معظمها مطمورا فى خزائن المخطوطات بدار الكتب المصرية وغيرها من بلدان العالم بسبب غياب الباحثين عنها ، حتى كادت أن يضيع معظمها بفعل الزمن ، ويضيع معه كثير من معالم حضارتنا النقية التى تغذاها غيرنا لبنا خالصا سائغا للشاربين ، وصدّرها إلينا سُمّاً ناقعا ضللت عقول كثير من المفكرين . وما أحوجنا فى عصرنا هذا إلى الكشف عن هذه النفائس لمعرفة مافيهما حتى تتضح أمامنا معالم شخصيتنا الإسلامية ، لنحدد من خلالها معالم هويتنا التى بهتت فى كثير من جوانبها . فهناك كثير من الباحثين لا يعرفون شيئا عن هذه الكنوز التى يمثلها كتاب « درء تعارض العقل والنقل » ، وبسبب غيابهم عن هذه النفائس

أجازوا لأنفسهم أن يصدرُوا أحكاماً على تراثنا الإسلامى ، تحتاج فى كثير من جوانبها إلى مراجعة منهم ، وفى جوانبها الأخرى إلى التخلّى عنها كلية ، لأن الرجوع إلى الحق فضيلة ، وذلك لا يتم إلا بالعكوف على دراسة هذه النفائس بحثاً ومدارسة وتعلماً ، ثم يجوز لهم بعد ذلك أن يصدرُوا أحكاماً لها صفة العموم على تراث الأمة بعد أن يكونوا قد تعلموا منه وعلموا مافيه . أما إصدار الأحكام تبعاً للهوى أو تعبيراً عن انتاء ثقافى معين فهذا مايرفضه المنهج العلمى الصحيح ، إن كانوا ينتسبون إليه ، ويأباه العقل المفكر ، إن كانوا يتحدثون باسمه .

* * *

ولقد ظل هذا الكتاب الذى أقدمه اليوم حببياً فى خزائن الكتب من القرن الثامن الهجرى إلى أن قبض الله له من تولى تحقيقه تحقيقاً علمياً ممتازاً وأخرجه فى طبعة رائعة ، وهو المرحوم الأستاذ الدكتور محمد رشاد سالم ، فأخرج الجزء الأول منه بالهيئة المصرية العامة للكتاب بمصر وكان لى شرف التعلم على يديه بمعاونته فى إخراج هذا الكتاب ، وتفضل رحمه الله فأشار إلى ذلك الجهد فى مقدمة الجزء الأول من الكتاب ، ثم طبعته جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية طبعة كاملة جاءت فى أحد عشر مجلداً ، وخصصته لأبنائها الطلاب والعاملين بها والراغبين فيه . ويشاء الله — ولامرء لمشيئته — أن يقبض إلى جواره صاحب الفضل فى إخراج هذا الكتاب وتحقيقه وأنا منشغل بهذا العمل ، وبعد أن أخبرته باختيارى للنصوص ، وتواعدنا على لقاء يتم بيننا لكى يتولى تقديم الكتاب بنفسه ، ولكن كان لقاء القدر أسرع وأقرب ، وأسأل الله تعالى أن يحتسب له عمله هذا فى ميزان حسناته ، وأن يجزيه عنا خير الجزاء .

أهمية الكتاب وموضوعه

يعالج الكتاب مشكلة العلاقة بين العقل والشرع ، تلك المشكلة التى أرقت كثيراً من المفكرين قديماً وحديثاً ، فلقد أثّرت قديماً فى مجال الفلسفة وعلم الكلام ، كما هو شأنها الآن بين طوائف المثقفين فى العالم الإسلامى ، وكما انقسم المفكرون إزاءها

قديمًا إلى قائل بوجود تعارض ، وإلى رافض له ، نجد المثقفين حديثًا يعيشون نفس المشكلة مع تباعد الزمان وتبدل الأحوال والظروف ، ثقافيا واجتماعيا ، فهل نقول : إن التاريخ يعيد نفسه ؟ أم نقول : إن السنن الكونية مطردة ، شأنها في ذلك شأن القوانين الثابتة التي لا تتبدل ، يستوى في ذلك الأمم والأفراد ؟

ولقد كان سبب ظهور المشكلة قديما عوامل كثيرة تتصل بوضع الأمة الإسلامية بين أمم الأرض ، ووقعها السياسى والحضارى على خارطة الكرة الأرضية ، ومدى صلة مثقفها بأصول حضارتهم أو انقطاعهم عنها ، فهل تجددت نفس الظروف وتجدد معها ظهور المشكلة في عصرنا ؟

لقد سيطر على عقول بعض المفكرين قديما أن كل ماجاءهم عن غيرهم من الأمم الأخرى حق لا باطل فيه ، وأن ماجاءهم عن نبيهم متشابه يحتمل التأويل ، ظهر ذلك واضحا في مؤلفات الفارابى وابن سينا وابن رشد من الفلاسفة ، وتبعهم على هذا النحو بعض المعتزلة والأشاعرة ، وتجسد هذا الزعم الخاطيء في مؤلفات كثيرة مثل إلهيات ابن سينا المتناثرة في كتبه كلها ، وقانون التأويل للغزالي ، وأساس التقديس للرازى ، وغيرها .. الخ . وسار على نفس الدرب كثيرون غيرهم .

قرأ ابن تيمية هذا كله ووقف إزاءه متسائلا عن الأسباب الكامنة وراء هذا الزعم القائل بإمكان تعارض العقل والشرع ، وحددها في أمور معينة لعل من أهمها ما يأتي :

١ — ظنُّ بعض المفكرين أن ماعند أرسطو من تصورات عقلية عن الله ، وعلاقته بالعالم — صحيح لا خطأ فيه ، قياسا على ماعند اليونان من العلم الرياضى والطبيعى ، ولما قاسوا إلهيات أرسطو على مافى القرآن عن الله وصفاته وجدوا التعارض قائما .

٢ — جهل هؤلاء المفكرين بالميراث النبوى المتمثل في الكتاب والسنة الصحيحة .

٣ — عدمُ التفرقة في كثير من الأحيان بين العقل القطعى الصريح الدلالة وبين مايسميه الناسُ معقولاتٍ أو دلالةً عقلية ، فليس كل مايراه الناسُ معقولا

يكون قطعى الدلالة ، وليس كل ما يراه الناس شرعا وشريعة يكون صحيحا متنا أو سنداً أو استنباطا . ومن هنا جاء يقين ابن تيمية بضرورة « درء دعوى تعارض العقل والنقل » .

وفى سبيل إبطال هذه الدعوى وبيان فسادها ، وضع كتابه العظيم بعنوان « درء تعارض العقل والنقل » ليعلم القارىء منذ البداية موضوع الكتاب ، ويدرك أهميته .

ولقد كان القائلون بالتعارض بين العقل والشرع ينتمون الى مدارس فكرية متعددة مابين فيلسوف ومتكلم ، وكان ابن تيمية يسلكهم جميعا فى خيط واحد جامع بينهم ليتأمل مامعهم من معقولات عارضوا بها المنقولات فلا يجدها إلا خيالات وأوهاما عقلية ، وأحيانا يجد مامعهم من المنقول ليس صحيحا لافى متنه ، ولا فى إسناده ، ولا فى فهمهم له . ويصرح فى النهاية بأن : « ذلك قد تأملته فى جميع مواقفهم من العقل والشرع فلم أجد معهم دليلا عقليا صريحا قد ناقضه دليل نقل صحيح » .

فعل ذلك مع الرازى فى أساس التقديس ، ونهاية العقول، والمحصل ، وفعله مع ابن سينا فى : الإشارات، والنجاة، والرسالة الأضحوية ، ومع الغزالى فى قانون التأويل ، والتهافت وغيرها ، وأيضا مع الآمدى فى أبكار الأفكار ، وغاية المرام ، ومع ابن رشد فى فصل المقال، ومناهج الأدلة .

ولقد أخذ المؤلف فى مواقفه مع معارضيه بمنهج تحليلى رائع ، تمثل فى خطوات محددة :

١ — كان يبدأ أولا بتحديد معنى المصطلح ليعرف مافيه من معان يمكن أن يقبلها أو يرفضها ، لأنه وجد الفلاسفة والمتكلمين ينقلون المصطلح الفيلسوفى اليونانى الى الحقل الدينى فى الإلهيات ، فيجد أن هذه المصطلحات فيها ماهو حق وماهو باطل ، وفى قبولها قبول لما فيها من باطل ، وفى رفضها رفض لما فيها من حق . وعندما يلتبس الحق بالباطل يجد أن أقوم السبل هو سبيل الكتاب والسنة ، وأكثر الألفاظ دلالة على مراد الله هو كلامه المنزل على رسله .

فيرفض ألفاظ الفلاسفة ليعتصم بما جاء في الكتاب والسنة منها ، تمثل ذلك في رفض ألفاظ مثل : الجهة ، الجسم ، الحيز ، التركيب ، الجوهر ، العرض .. الخ مما هو موجود في الكتاب .

٢ — ثم يضع أمامه الأدلة التي ظنها الفلاسفة والمتكلمون عقليات للمناقشة والتمحيص ، فيجدها كلها ألفاظا مجملة تضمنت معاني مبهمه التبس فيها الحق بالباطل ، وأن ما يستدلون به من النقل ليس صحيحا في دلالاته على مطلوبهم ، وما ذهبوا إليه لم يثبت عن الرسول ولا عن أحد من سلف الأمة .

٣ — بعد ذلك يوضح لمعارضيه بكثير من الأمثلة العقلية أن العقل الصريح لا يتعارض أبدا مع المنقول الصحيح ، لأن غاية العقل والنقل واحدة وهي الوصول إلى الحق والكشف عنه بأيسر سبيل ، والوسائل التي تؤدي إلى غاية واحدة لا تتعارض ، وإنما تتعاضد .

٤ — وفي النهاية يقول لأصحاب هذه الدعاوى : إنه يمكن للخصوم أن يعارضوا قولكم بمثل حجتكم ولا تملكون دليلا صحيحا تردون به صولتهم عليكم ، لأن كل مامعكم من أدلة وبراهين هي فاسدة باعتبار ذاتها ، فكيف بها لو عورضت بدليل عقلي صحيح فضلا عن معارضتها بما في القرآن من ذلك .

ويسير ابن تيمية بنفس المنهج في التحليل لأدلة خصومه وبيان فسادها ، ثم معارضتها بمثلها من الأدلة التي قد تكون هي الأخرى فاسدة ، ليبين لهم أن أدلتهم لاتنهض أمام الأدلة الفاسدة ، فكيف بها أمام الصحيح من البراهين ؟ ثم يأتي في نهاية الحوار الذي يمتد عشرات الصفحات ، بل المئات أحيانا ، ليقرر أن الصواب في ذلك ماعليه الكتاب والسنة ، ومضى عليه سلف الأمة ، فعل ذلك مع الرازي الذي أبطل دعواه في التعارض بأربع وأربعين وجها شملت الكتاب كله تقريبا . وخلال حواراه مع الرازي كان يسلك معه كل من أخذ بدعوى التعارض أو تأول القرآن لهذا السبب .

ومهما قلت في تلخيص الكتاب فلن أستطيع أن أقوم بحقه كاملا في ذلك ،

والذى أود أن أشير إليه هنا أن النصوص التى وقع اختيارى لها ، تقريرا لهذا الكتاب إلى ذهن القارئ ، أردت بها أن أوضح معالم المنهج العقلى الذى أبطل به ابن تيمية دعاوى المعارضين ، فهى كلها نصوص توضح معالم أساسية لمنهج تحليلى فريد فى عصره ، امتدت خيوطه لتنظم الكتاب بأكمله الذى يقع فى عشرة أجزاء مطبوعة . ولهذا كانت النصوص منتقاة من الأجزاء التى أرسى فيها المؤلف قواعد منهجه فى الحوار مع معارضيه، وتمثل ذلك فى الجزء الأول والثالث والخامس والثامن ، ولقد تخيرت أحد عشر فصلا من أجزاء الكتاب السالفة ترتبط فيما بينها بما يشبه الوحدة العضوية فلا يكاد القارئ يشعر بانقطاع فى تسلسل أفكار الفصول المختارة ، لأنها كلها تعالج موضوعا واحدا ، وهو قواعد المنهج الذى أخذ به المؤلف فى حوار مع خصومه .

ولم يلبث المؤلف أثناء انتقاله من قضية إلى قضية أخرى أن يُذكر قارئه بأصول منهجه فى الحوار حتى لا يضل به السبيل ، تمثل ذلك فى حوار مع معارضيه فى إثبات وجود الله ، وقضية الصفات الإلهية ، وقضية التوحيد ، وقضية البعث ، وفى مناقشة كل هذه القضايا مع الفلاسفة والمتكلمين كان يلتزم بتطبيق قواعده المنهجية التى يتمثل جزء كبير منها فى تحليل الألفاظ والمصطلحات ليعرف ما فيها من حق وباطل ثم يحدد مواضع الخلاف فى المعنى المحدد للفظ .

وإذا كان ابن تيمية قد خصص الكتاب فى الرد على الرازى وقانونه ، فإن الكتاب من جهة أخرى يعتبر موسوعة فى الرد على جميع القائلين بإمكان التعارض بين العقل والشرع . وسوف أضع أمام القارئ الكريم موقف ابن تيمية من القضايا المثارة فى هذا الكتاب بشىء من الإيجاز لكى تتضح أمامه الرؤية كاملة وهو يقرأ الكتاب .

وسوف أركز فى هذا التقديم على قضايا أساسية كانت محور الخلاف بينه وبين خصومه وهى :

١ — منهجه فى إثبات وجود الله

- ٢ — مذهبه في التوحيد
٣ — موقفه بين التشبيه والتنزيه
وسوف أقدم لذلك بفكرة تاريخية عن حياته

محمد السيد الجليلند

الإمام ابن تيمية

مختل تاريخ

نشأته :

هو الإمام تقى الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن الإمام مجد الدين أبي البركات عبد السلام بن أبي محمد بن عبد الله بن أبي القاسم محمد بن الخضر بن علي بن عبد الله بن تيمية الحارثي . ولد بجران في يوم الاثنين العاشر من شهر ربيع الأول سنة ٦٦١ هـ — الموافق ٢٢ يناير ١٢٦٣ م

هاجر به والده إلى دمشق عندما أغار التتار على بلاد الإسلام ٦٦٧ هـ الموافق ١٢٦٨ م^(١) .

وفي دمشق استقر المقام به وبأسرته وهو مازال غلاما يافعا في باكورة الصبا فلم يكن قد تجاوز السابعة من عمره . فنشأ محبا للعلم والعلماء ، لا يلوى على شيء غير الاشتغال بالعلم ومجالسة العلماء ، وكان والده عالما مقدما في الحديث وعلومه مما جعل ابن تيمية شغوفا بالاشتغال بالحديث ورجاله . ولما نزل دمشق ذاع فضله واشتهر أمره ، وكانت له حلقات للمدرس بمسجد دمشق . وتولى مشيخة الحديث بدار السكرية التي كان مقيما بها والتي كانت أولى مدارس العلم التي احتضنت ابن تيمية وهو مازال في سن الصبا^(٢) .

(١) ابن عبد الهادي ، العقود الدرية ، ط أنصار السنة المحمدية .

(٢) ابن كثير ، البداية والنهاية ١٣ — ٣٠٨ .

حفظ القرآن الكريم وهو مازال في سن الصبا ثم اتجه إلى تحصيل العلوم في الحديث والفقه والأصول وعلم الكلام . سمع كثيرا من الفقهاء والمحدثين ، وقرأ عليهم وأخذ عنهم وناظرهم جميعا وهو مازال في حداثة سنه وكان إذا أراد الذهاب إلى المكتب يعترضه يهودى كان منزله في طريقه ويسأله عن أشياء لما عرف عن ابن تيمية من الذكاء والنجابة منذ صغره ، فكان ابن تيمية يجيبه عنها سريعا حتى تعجب منه اليهودى . وتكررت هذه المسألة من اليهودى بقصد تشكيك الشيخ فيما هو عليه ، ولكن ذلك لم يزد إلا تمسكا بدينه وعقيدته ولم يلبث اليهودى أن أسلم وحسن إسلامه ^(٣) .

ولقد انبهر بذكائه أهل دمشق لقوة حافظته وسرعة إدراكه . قال عنه الذهبي: كان يحضر المدارس والمحافل في صغره وينظر ويفهم الكبار ، ويأتى بما يتحير منه أعيان البلد في العلم ، فأفتى وله تسع عشرة سنة ، وشرع في الجمع والتأليف من ذلك الوقت ^(٤) . وأثنى عليه الموافق والمخالف ، وسارت بتصانيفه الركبان لعلها بلغت ثلاث مائة مجلدة ^(٥) .

يقول الذهبي في معجمه : جلس ابن تيمية مكان والده بالجامع أيام الجمع لتفسير القرآن العظيم ، وشرع من أول القرآن . فكان يورد من حفظه في المجلس نحو كراسين أو أكثر ، وبقي يفسر في سورة نوح عدة سنين أيام الجمع .

ولقد غاص ابن تيمية في دقيق معانى القرآن بطبع سيال ونظر ثاقب وعمد إلى مواطن الإشكال فأزال مافيها من غموض ، واستنبط من معانى القرآن أمورا لم يسبق إليها في ذلك . وبلغ شأوا كبيرا في حفظ الحديث بأسانيده . والفقه وأصوله . وبرع في معرفة المذاهب واختلاف الفقهاء وفتاوى الصحابة والتابعين مع شدة استحضاره لرأى الصحابى أو التابعى وقت إقامة الدليل بشكل يهر القارىء .

وكان إذا أفتى لم يلتزم بمذهب معين ، بل يفتى بما يقوم عنده دليله ، فنصر

(٣) الأعلام العلية في مناقب ابن تيمية للبراز ص ١٨ — ١٩ .

(٤) العقود الدرية ، ص ٤ .

(٥) النهي ، تذكرة الحفاظ ٤ — ١٤٧٦ ط . حيدر آباد ١٩٥٨ م .

طريقة السلف وانتصر لها من المتكلمين والفلاسفة والصوفية ورد على هؤلاء جميعا ،
وبين خطأهم في كثير من المسائل ، ونصر السنة بأوضح برهان وأقوم دليل . يقول
كمال الدين بن الزملكاني :

« كان إذا سئل ابن تيمية عن فن من العلم ظن الرأي والسماع أن الرجل
لا يعرف غير ذلك الفن ، وحكم أن أحدا لا يعرفه مثله ، وكان الفقهاء إذا جالسوه
استفادوا منه في مذاهبهم ، ولا يعرف أن الرجل ناظر أحدا فانقطع عنه ، ولا تكلم
في علم من العلوم إلا برع فيه . كان فارغا عن شهوات الدنيا ، لا لذة له في غير
طلب العلم ونشره والعمل به .

وكان علمه بالحديث ورجاله وعلومه لا يجاريه فيه أحد من أهل زمانه حتى
قال فيه معاصروه كل حديث لم يحفظه ابن تيمية فليس بصحيح . وله خبرة تامة
بالرجال وجرحهم وتعديلهم ، وطبقاتهم ، ومعرفة بفنون الحديث والعلل منه
والنازل ، والصحيح والسقيم ، مع حفظه لمتونه وأسانيده ، يقول البزار عنه : « أما
دواوين الإسلام الكبار كمسند الإمام أحمد وصحيح البخاري ومسلم وجامع
الترمذي وسنن أبي داود السجستاني والنسائي وابن ماجة والدارقطني ، فإنه رحمه
الله رضى عنهم وعنه سمع كل واحد منهم عدة مرات .. وقل كتاب من فنون العلم
إلا وقف عليه ، وكأن الله قد خصه بسرعة الحفظ وإبطاء النسيان ولم يكن يقف
على شيء .. إلا ويبقى على خاطره إما بلفظه أو معناه ^(٦) فكان مرجع علماء
عصره في عزو الحديث الى الكتب الستة ، والمسند .

يقول عماد الدين الواسطي : كان ابن تيمية أصدق أهل زمانه عقدا وأصحهم
علما ، وأعلامهم في الحق انتصارا له ، وأسماهم كفا ، وأكملهم اتباعا لنبيه محمد
صلى الله عليه وسلم ، مارأينا في عصرنا هذا من تتجلى النبوة المحمدية من أقواله وأفعاله
إلا هذا الرجل بحيث يشهد القلب الصحيح أن هذا هو الاتباع الحق .

وكانت دمشق في عصر ابن تيمية مهد العلماء من أمثال النووي وابن دقيق

(٦) البزار ، ٢٠ .

العبد والمزى وابن جماعة ، وكانوا جميعا يتوافرون على دراسة الحديث وأسانيده لبيان الضعيف منها والحسن وغير ذلك من علومه . وكان بجوار مدارس الحديث توجد مدارس الفقه والكلام التى جذبت إليها ابن تيمية وصرف إليها كثيرا من وقته وجهده ناقدًا وشارحا مفصلا .

ومن أبرز الحركات التى ظهرت فى عصر ابن تيمية ما كان بين الحنابلة والأشاعرة من منازلات ومناظرات ، فلقد لجأ الحنابلة فى دراستهم للعقائد إلى المنهج الذى سلكوه فى دراسة الفقه والمسائل الفرعية ، فكانوا يستخرجون العقائد من النصوص، كما يستخرجون منها الأحكام الشرعية فى مسائل الفقه، لأن الدين قد أتى بصريح ما يحتاج إليه الناس فى كلا الأمرين جميعا ، بينما سلك الأشاعرة وغيرهم فى ذلك مسلك الفلاسفة والمعتزلة حيث كانوا يستدلون على أصول العقائد بالأدلة العقلية والبرهان المنطقي . وفى دائرة الخلاف بين منهج الأشاعرة والحنابلة فى أصول العقائد كانت مواقف ابن تيمية ومنازلاته . وكانت محنة وأيامه . فلقد أراد الرجل أن يعود بدراسة العقائد الإسلامية إلى مصدرها الأول خالية مما علق بها من فلسفات جدلية وآراء تقليدية فى الوقت الذى انتصرت فيه الدولة لخصوم ابن تيمية من رجال الفقه وعلماء الكلام ، ومن هنا كانت حياة ابن تيمية سلسلة متصلة الحلقات مع الفقهاء والمتكلمين والصوفية ورجال الدولة ، فما كان يخرج من محنة الا ليزج به فى أتون محنة أخرى . ولقد ذكر ابن كثير فى تاريخه كثيرا مما وقع للشيخ من ذلك ^(٧) .

ولن أحاول الخوض فى تفاصيل ذلك ، فلقد كتب فيه الكثير ، ووضع كثير من الكتب فى ترجمة ابن تيمية وحياته ومناقبه ، ومناظراته ومحنه ، ولكن يعنينى هنا أن أعرض بالحديث لجانبين هامين من حياة ابن تيمية أرى أنهما كانا أكبر عاملين فى توجيه حياته ، وسببا فى كثير مما حل به .

(٧) البداية والنهاية ، ج ١٤ حوادث ٧٠٥ — سنة ٨٢٨ .

منهجه الإصلاحى

أ - جهاده

لقد حرص ابن تيمية على سلامة المجتمع الذى عاش فيه والذى فتح عليه عينيه فوجده صريعا بين أعدائه من الخارج والداخل ، فهناك على حدود البلاد الإسلامية كانت تقف جيوش التتار الذين أخذوا يهددون الدولة الإسلامية وحضارتها بزحفهم المتكرر على البلاد . ولاشك أن ابن تيمية مازال يتردد فى ذهنه بين الحين والآخر ما حل به وبأسرته من أثر غارات التتار على البلاد ، وملاقته من مشقة وعناء حينما هاجرت أسرته إلى دمشق من جور التتار . وهو لم يُكْمَل السابعة من عمره . ومن هنا لم يدخر الشيخ جهدا فى محاربة هذا العدو الذى جثم على صدور البلاد ، فأخذ يحرض المسلمين على ضرورة محاربته وتطهير البلاد منه ^(٨) ، وكان إذا حضر عسكر المسلمين فى جهاد يكون بينهم واقيتهم وقطب ثباتهم . إن رأى من بعضهم هلعا أورقة أو جبانة شجعه وثبته وبشره ووعدته بالنصر والغنيمة وبين له فضل الجهاد والمجاهدين ^(٩) .

ويحدثنا التاريخ عن كثير من مواقف ابن تيمية ضد غارات التتار وتخريضه المسلمين على القتال ، فلقد تقدم الصفوف فى واقعة شَقْحَب سنة ٧٠٢ هـ التى كانت بين التتار والمسلمين وأفتى الجنود بضرورة الفطر فى رمضان حتى يقووا على ملاقاتة الأعداء وأفطر هو أمامهم ، وكان يبيت ليلاليه على الأسوار حارسا آمينا على أمن البلاد .

ولما عرف عنه من الشجاعة والجرأة ، كان يقصده الناس عند المهمات ويلجأون إليه عند الشدائد . فعندما هاجم التتار بلاد الشام سنة ٦٩٩ هـ . وأصبحوا على مشارف دمشق اجتمع الناس بابن تيمية وطلبوا إليه أن يذهب على رأس وفد كسفير لهم لمخاطبة ملك التتار فى الامتناع عن دخول دمشق ، ولما دخل على (قازان) ملك التتار كلمه كلاما أثار دهشة الحاضرين لجرأته وشجاعته ، حتى إن قازان نفسه

(٨) البداية والنهاية ، ج ١٤ حوادث ٧٠٥ - ٨٣٨ .

(٩) البزار ، ٦٩ .

تعجب منه وتساءل : من يكون هذا الشيخ ؟ إني لم أر مثله ولا أثبت قلبا منه ، ولا أوقع من حديثه في قلبي ، ولا رأيته أعظم انقياداً لأحد منه ^(١٠) .

ومما قاله لملك التتار في ذلك : « أنت تزعم أنك مسلم ومعك قاض وإمام وشيخ ومؤذنون على ما بلغنا ، وأبوك وجدك كانا كافرين وماعملا الذي عملت ، عاهداً فوقياً ، وأنت عاهدت فغدرت وقلت فما وفيت . وكان في كلامه هذا خير عظيم حيث أخذ عهداً من قازان بعدم دخول البلاد .

وفي يوم موقعة (مرج الصفر) في هذه السنة وقد أوشك اليأس أن يتسرب إلى قلوب الناس من أثر التتار ، فلقد ارتفعت الأسعار وكثر العيب في البلاد وأراد التتار أن يستولوا على قلعة دمشق . فكتب قبجق إلى النائب بالقلعة أن يسلمها لهم حتى تهدأ الأحوال وتستقر الأمور ولكن ما إن تسرب الخبر إلى ابن تيمية حتى نهض إلى النائب وكتب إليه « لو لم يبق فيها إلا حجر واحد فلا تسلمها لهم إن استطعت » فنزل أرجواش على أمر ابن تيمية وأرسل إلى قبجق يقول له « لن أسلمها لكم وبها عين تطرف » ، فكانت القلعة بذلك حصناً حصيناً للمسلمين من أعدائهم .

وفي سنة ٧٠٠ هـ شاع بين الناس أن التتار على مشارف دمشق لمهاجمتها ، فأخذ الناس يتركون البلاد نهياً للأعداء وطلباً للنجاة من جيوش التتار ، ففرع ابن تيمية إلى سلاطين مصر وحكامها يطلب منهم النصرة ومساعدة البلاد ، وأخذ يهدد سلطان مصر قائلاً : « ان كنتم أعرضتم عن البلاد وحماتها أقمنا لها من يحميها ويستغلها في زمن الأمن .. لو قدر أنكم لستم حكام البلاد ولا ملوكها ثم استنصركم مسلم على عدوه لوجب عليكم النصر ، فكيف وأنتم حكام البلاد وهم رعاياكم وأنتم مسؤولون عنها » ^(١١) .

ولم تكن شجاعة ابن تيمية قاصرة على الجانب الوطني من حياته ، فإن حبه لدينه وتمسكه به قد أخذ عليه تفكيره ، فأخذ يعمل على تنقيته مما علق به من

(١٠) انظر تاريخ ابن الوردي ، ٢ - ٢٨٧ ، والبيزار ، ٧٣ - ٧٣ .

(١١) البداية والنهاية ، ١٤ ، ١٥ .

الشوائب ومادخل فيه من البدع والمنكرات التي استفحل أمرها واستشرى خطورها على المجتمع .

ولقد أخذ هذا الجانب من حياته شطرا كبيرا من وقته وجهده ، وتسبب في إلحاق كثير من الحزن والانتقامات به ، لأنه اعتبر البدع والمنكرات في البلاد الإسلامية مرضا اجتماعيا حرص على سلامة المجتمع منه ، وكان انتشار الخرافات والبدع في مجتمع ما نذير فئائه ومقدمة انهياره وكسر شوكته في أعين أعدائه .

وطالما وقف ابن تيمية من مجتمعه موقف الطبيب الماهر بمأقئ المرض وكيفية علاجه ، ولكن العلة قد استفحلت والداء قد استشرى ، فالبدع أصبحت عرفا ، والمنكر أصبح عادة ، ومن العسير على المصلح تغيير العرف واستئصال العادة .

لهذا فقد بدا ابن تيمية فى أعين مجتمعه وكأنه خارج عن العرف متمرد على العادة ، فكانت حياته سلسلة متصلة الحلقات من الحزن والابتلاءات ، والمواقف الصعبة التى كان سلاحه فيها السنان حيناً واللسان أخياناً ، وكانت طبيعة الرجل الشجاعة وراء كل موقفه فلم يعبأ بذى سلطان فيتملقه ، أو ذى جاه فيؤاربه ، لأنه كان يملك من الحجج أقواها ومن الأسلحة أهدأها .

ومن هنا فقد ناصب العداء لكل ذى بدعة على اختلاف مشاربها ، فتعرض بالنقد والتحجيص لمذاهب الفلاسفة والباطنية والشيعة والصوفية والقرامطة والإسماعيلية وكشف أستار هؤلاء وأولئك ، وانتصر للحق ولدينه منهم جميعا .

ب — محاربة البدع

ولقد اشتدت عداوة ابن تيمية للمتصوفة والباطنية وحرص على تخليص مجتمعه من خرافاتهم التى ملكولها عقول السذج وأذلوا بها أعناق العامة من الناس معلنا لهم أنه لا يوجد طريق الى الله غير طريق محمد عليه الصلاة والسلام ، وليس هناك من هدى سوى هدى القرآن .

وقد اجتمع به الصوفية فى حضرة السلطان وكلموه ليكف عنهم ويترك أحوالهم ، ثم أرادوا أن يظهرأ أمامه نوعامن حيلهم ودجلهم ، فقال لهم ابن تيمية :

« أنه لا يسع أحدا الخروج على الشريعة بقول ولا بفعل ، وأن من أراد أن يدخل النار منهم فليغسل جسده في الحمام ثم يدلكه بالخل ثم يدخل النار ، ولو دخل النار لا يلتفت إليه ، لأن هذا نوع من الدجل » ولما أعياهم الحديث معه انصرفوا قائلين للسلطان : نحن لا تنفق أحوالنا الا عند التتار ولا تنفق (١٢) أمام الشريعة (١٣) .

ومع شجاعة ابن تيمية في الحق فقد كان حليما حيث يكون الحلم عزا يشرف صاحبه ، عَفُوًّا حيث يكون العفو من شيم العلماء ، فقد استحثه السلطان قلاوون على أن يستصدر منه فتوى بقتل العلماء الذين تكرر منهم الإفتاء بحبسه ، وكان الفقهاء والقراء قد ناصرُوا أعداء الشيخ عليه ، فأراد السلطان أن يستغل الموقف ويستفتي ابن تيمية في قتلهم . ولكن حلم الرجل وعفوه قد منعاه من ذلك ، وأبت عليه نفسه الشجاعة أن يقتنصها فرصة لقتل العلماء . فقد قال للسلطان : من آذاني فهو في حل مني . ومن آذى الله ورسوله فالله ينتقم منه . وأنت إذا قتلت هؤلاء لاتجد بعدهم مثلهم (١٤) .

محنته ووفاته

جرت الطبيعة البشرية على أن كل من علا نجمه واشتهر بفضله كثر حساده وكثر الناقمون عليه . وما أكثر حساد ابن تيمية وما أكثر الناقمين عليه . فإن لسان الرجل وقلمه لم يجعلاه له من صديق ، لأنه لم يدار أحدا ولم يعرف النفاق الى قلبه سبيلا .

وكان خصوم ابن تيمية في كثير من المحن هم قضاته من الفقهاء ، الذين كبر عليهم مخالفته لهم في فتاواهم وآرائهم . وفي أول محنة له عام ٧٠٥ هـ جرى به الى مصر تنفيذا لمرسوم السلطان بحبسه ، ولما حضر ابن تيمية أمام القضاة والفقهاء حاول أن يدافع عن نفسه فلم يمكنوه ، وادعى عليه ابن مخلوف بأنه يقول :

(١٢) من نفق ينفق نفاقا : إذا راج البيع ، أى : إن سلعتهم ودجلهم يروج عند التتار ، ولا يروج أمام الشريعة . راجع ابن تيمية وقضية التأويل للمؤلف ط مجمع البحوث الإسلامية سنة ١٩٧٣ م .

(١٣) العقود الدرية : ص ١٩٥ .

(١٤) البداية والنهاية ١٤ - ٥٤ حوادث ٧٠٥ هـ .

« إن الله فوق العرش حقيقة ، وأنه يتكلم بحرف وصوت » قال له ابن تيمية :
من الذى سيقضى فى؟ فقال ابن مخلوف : أنا .

فقال ابن تيمية : وكيف تقضى فى وأنت خصمى ؟

فغضب ابن مخلوف وأودعه السجن . وكان ذلك فى يوم الجمعة ٢٦ رمضان
سنة ٧٠٥ هـ . وفى ليلة العيد نقل من حبسه الى مكان آخر بالجُب . وظل ابن
تيمية حبس هذا الجُب عاما كاملا . وفى ليلة عيد الفطر من العام التالى سنة ٧٠٦ هـ
ذهب بعض علماء مصر إلى نائب الخليفة « سيف الدين سلار » وتكلموا معه فى
إخراج الشيخ عن بعض معتقده . ثم أرسلوا إليه ليحدثوه فى ذلك ، فامتنع من
الحضور أمامهم وتكررت الرسل إليه مرات كثيرة لكى يحضر أمامهم ، ولكنه لم
يلتفت إليهم وانقطع أملهم فى الحضور فانصرفوا من عنده .

وفى يوم الجمعة ١٤ من صفر سنة ٧٠٧ هـ ذهب قاضى القضاة ابن جماعة
إلى ابن تيمية ، واجتمع به فى « دار الأوحى » بالقلعة ، وتحدث معه بشأن خروجه
من السجن ، ولكن ابن تيمية رفض الخروج من سجنه إلا برفع القيود عنه والرجوع
عن الشروط التى اشترطها معه ، وفى يوم ٢٣ ربيع أول سنة ٧٠٧ هـ حضر إليه
الأمير حسام الدين مهنا بن غيسى بنفسه واجتمع به فى سجنه وأقسم عليه بالخروج
من السجن وهو حر فيما يقول ويعتقد ... ولم يخرج ابن تيمية إلا بعد رفع القيود
والغاء الشروط التى وضعوها من أجله . وخرج مع الأمير وبات ليلتها بدار الأمير
سلار وحضر إليه وفود العلماء والفقهاء وأمر الأمير سلار بإقامة الشيخ بمصر عنده
ليرى الناس فضله وعلمه .

وفى ٢٨ شوال سنة ٧٠٧ هـ ركب البريد إلى دمشق ، ولم تمض عليه إلا ليلة
واحدة وفى الغد أرسلوا خلفه بريداً آخر فردوه إلى مصر ثانية . فحضر عند ابن
جماعة وكان عنده جمع من الفقهاء . فقال بعضهم : إن الدولة لا ترضى إلا بحبس
ابن تيمية ، وطلب ابن جماعة من القاضى المالكى أن يحكم بحبس الشيخ فامتنع
القاضى وقال : ماثبت عندى ضده شئ فكيف أحكم عليه بالحبس ؟

فطلب من نور الدين الزواوى (قاضى المالكية) فتوقف القاضى أيضا .

ولما رأى ابن تيمية حيرة العلماء بادية على الوجوه في شأن حبسه ، تقدم هو إلى السجن بنفسه قائلا : أنا أمضى إلى السجن بنفسى وأتبع مافيه المصلحة للمسلمين .

فقال القاضى : يجب أن يكون الشيخ فى مكان يصلح لمثله .
فقليل له : إن الدولة لا ترضى إلا بمسمى الحبس . وأرسل الشيخ إلى الحبس .
وكان كل ذلك بإشارة من نصر الدين المنبجى . وظل الشيخ فى سجنه يستفتيه الناس ويكتب لهم بما يحير العقول من المسائل التى عجز غيره عن الافتاء فيها .

ثم خرج الشيخ من سجنه . وأرسل إلى الاسكندرية وأقام بها فترة رأى خلالها الكثير من ألوان الاضطهاد والارهاب الفكرى ، ووشى به الصوفية لدى السلطان وحاولوا اغتياله والتخلص منه . غير أن الله قد قيض له ولغيره من حفظة كتابه من دافع عنه وخلصه منهم . ولكنهم نجحوا فى ايداعه السجن مرة أخرى بالاسكندرية وسجن معه تلامذته والمنتبمون إلى فكره ، وظل الاضطهاد يلاحقه داخل السجن إلى أن تولى السلطان محمد بن قلاوون الحكم ، فكان أول ما حرص عليه أن يخرج ابن تيمية من سجنه فطلبه من الاسكندرية يوم عيد الفطر عام ٧٠٩ هـ فجاء الشيخ معززا مكروما . ودخل على السلطان فى ٨ شوال واجتمع به السلطان وحاول أن يصلح بينه وبين الفقهاء الذين أفتوا بسجنه .

وكانت حياة ابن تيمية داخل السجون أحب إليه من حياة يجبر المرء فيها على النفاق أو السكوت على الباطل . واستمرت حياة ابن تيمية على هذا النحو . فما كان يخرج من سجن إلا ليودع فى غيره ، وما كانت تنتهى محاكمة إلا لتبدأ أخرى ، وكان القضاة والفقهاء يتقربون إلى السلطان بالمسارعة بالحكم على ابن تيمية والافتاء ضده . ولم يضجر ابن تيمية من كل ما نزل به ولم ييأس من نشر دعوته فى تصحيح المفاهيم الاسلامية فى قلوب الناس . وكان يطمئن أصحابه ويقول لهم : ما يصنع أعدائى بى ؟ أنا جئتى وبستانى فى صدرى ، أينما رحت فهى معى ، إن حبسونى فحبسى خلوة ، وإن أخرجونى من بلدى فخروجى سياحة ، وأن قتلونى فقتلى شهادة فى سبيل الله ، إن فى صدرى كتاب الله وسنة رسوله .

وكان آخر ما وقع للشيخ ماجرى سنة ٧٢٦ هـ بسبب بعض آرائه .

ففى يوم الجمعة ١٠ شعبان سنة ٧٢٦ هـ قرىء بجامع دمشق مرسوم سلطانى يمنع الشيخ من الافتاء واعتقاله . وحضر إليه ابن الخطيرى بدمشق وأخبره بأمر السلطان ، فقال ابن تيمية : وأنا كنت منتظرا لذلك . وهذا فيه خير كثير ومصلحة كبيرة ، ودخل الشيخ إلى باب القلعة معتقلا . وفى يوم الأربعاء منتصف الشهر المذكور أمر قاضى القضاة باعتقال أصحاب ابن تيمية وتلاميذته ونودى بهم فى الأسواق والطرقات تشهيرا بهم وتنكيلا فيهم .

وظل ابن تيمية فى سجنه سنتين وأشهرا . وقد أفتى بحبسه هذه المرة طائفة من أهل الأهواء على رأسهم القاضى المالكى الاخنائى .

وسبب سجنه فى هذه المرة أنه اراد أن يصحح عقائد المسلمين فى مسألة الزيارة وشد الرحال إلى المساجد وقبور الأولياء . فدبر أعداؤه الحيلة فى فتواه وحرفوا كلمه وألفاظه وشنعوا عليه بما لم يقل به . وهذا أمر غير بعيد ولا مستبعد فإن هذه الحيلة هى وسيلة السلطة فى كل عصر ، تتخلص بها ممن تريد من العلماء العاملين الذين لم ينافقوا ولم يركنوا إلى وسيلة الرياء أو المداينة طلبا للنجاة ، مع أن ابن تيمية لم يمنع زيارة القبور ، ولم يقل ذلك ولم يمنع زيارة قبر الرسول ، وفتواه فى ذلك موجودة لمن أراد أن يصحح فهمه ، وإنما الذى منعه من ذلك هو شد الرحال إلى غير المساجد الثلاثة التى ذكرها الرسول فى حديثه « لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد » ... الخ .

ويملك ابن تيمية من الأدلة على ذلك ما يفحم خصومه ولكن ما كان يرضى هؤلاء إلا حبس الرجل واسكات لسانه وقلمه .

وفى يوم الاثنين التاسع من جمادى الآخرة أخرج ما كان عند الشيخ فى سجنه من الكتب والأوراق والدواة والقلم ، ومنع من الكتب والمطالعة ، وحملت كتبه فى مستهل رجب إلى خزانة الكتب بالعادلية الكبيرة ، وكانت نحو ستين مجلدا وأربع عشرة ربطة كراريس ، فنظر إليها الفقهاء والقضاة وتوزعوها فيما بينهم .

ولما منع عن ابن تيمية هذا الزاد الروحي الذي كان أنيسه في سجنه اشتدت به علته ، وازداد به الضيق من المعاملة السيئة . غير أن تلك الحال لم تدم طويلا . إذ فاضت روحه الطاهرة إلى بارئها وكان ذلك ليلة الاثنين لعشرين من ذى القعدة سنة ٧٢٨ هـ ، ومات الرجل في سجنه كما يقضى عظماء الرجال من أصحاب العقائد الثابتة والايان الراسخ الذى يجعل من صاحبه غصة في حلق أعدائه فلا يتنفسون إلا في غيبته ، ولا ينعمون بالحياة الا بعد رحيله .

وقد كانت جنازة الشيخ مثلا واضحا لقول أحمد بن حنبل : « قولوا لأهل البدع بيننا وبينكم شهود الجنائز » .

فقد شهد جنازة ابن تيمية من الخلائق مالا يحصره عد .

يقول ابن الرزاني : لقد اجتمع أهل دمشق لجنازة الشيخ اجتماعا لوجعهم سلطان قاهر وديوان حاصر لما بلغوا هذه الكثرة التى اجتمعوها في جنازته ، وانتهاوا إليها . ويعلق ابن كثير على ذلك بقوله : مع أن الرجل قد مات بالقلعة محبوسا من جهة السلطان وكثير من الفقهاء والصوفية يذكرون عنه للناس أمورا منفرة لأهل الأديان . فهذا كلامهم فيه وهذه جنازته . والفرق كبير بين الحال والمقال . وهذه الجنائز هى الحد الفاصل بين أهل البدعة وأهل السنة .

والتاريخ لا يغيب عنه شيء مما يدور في أيامه ولياليه ، فإن ابن تيمية قد قيل فيه الكثير مما يعاب عليه . كما قيل ويقال على غيره من أصحاب العقائد ، غير أن ذاكرة التاريخ لاتنسى شيئا . فهذا تراث ابن تيمية وهذه آراؤه . مآدبة شهية لمن سلمت منه النوايا وصدقت العزيمة .

رحم الله ابن تيمية ، وجزاه عن الإسلام خير الجزاء .

منهج ابن تيمية فى إثبات وجود الله

لقد وجد ابن تيمية فى القرآن الكريم ومنهجه فى الالهيات ما أغناه عن أدلة المتكلمين ومناهجهم . ووجد فى أدلته من البراهين العقلية الصريحة ما يناسب جميع الناس . وفى نفس الوقت وجدها أكثر دلالة على مطلوب الشرع من أدلة المتكلمين والفلاسفة التى لاتدل على مطلوب الشرع بقدر ماتدل على مطلوبهم . وأول ما تعرض له من ذلك أدلته على وجود الله .

وفى استدلال ابن تيمية على وجود الله نجده يسلك اتجاهين كلاهما يمكن الاستدلال به على وجود الصانع .

١ - الموقف الذاتى

الاتجاه الأول : يمكن تسميته بالموقف الذاتى للمرء وهو لجوؤه إلى الفطرة السليمة التى هى مضطرة بطبعها إلى الاقرار بوجود الرب الخالق . وذلك لما تحتاج إليه النفوس من لجوئها إلى قوة عليا تستنقذها عند حلول المصائب . أيا كانت هذه النفوس . مؤمنة أو كافرة . فإن النفس البشرية مضطرة عند حلول المصائب بها إلى الركون إلى تلك القوة العليا التى تتوجه إليها بالدعاء والاستغاثة بكشف الضر . ولقد لفت القرآن أنظارنا إلى هذا الاعتراف الفطرى حيث قال فى صيغة الاستفهام التقريرى ^(١٥) « أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ » ^(١٦) .

(١٥) مجموع فتاوى ابن تيمية : ١٤/١٤ ، ١٦/١٦ وانظر أيضا : العقل والنقل ٩٦/٤ - ١٠٤ ، ١١١ - ١٢٤ مخطوط رقم ١٨٢ عقائد تيمور .
(١٦) سورة النمل الآية : ٦٢ .

والنفوس بطبيعتها أسبق إلى الاعتراف بالرب الخالق منها إلى الاعتراف بالإله المعبود وذلك لعلم النفوس بحاجتها وفقرها إلى من يحميها وتلوذ إليه عند نزول المصائب قبل علمهم بحاجتهم إلى الإله المعبود الذي تتوجه إليه بالعبادة دون غيره .

وهذه المعرفة الفطرية طبيعة مركوزة في كل نفس مؤمنة أو كافرة ، والنفوس تحسها بطبيعتها وتشعر بها، وإن غابت عنها في بعض الأحيان لسبب طارئ فسرعان ما تجد نفسها مضطرة إلى اللجوء إليها عند الشدائد . ولو لم تكن النفوس مفطورة على هذه المعرفة لما تطلعت إليها ، بل لم تكن مطلوبة لها .

وهذه الفطرة هي التي أخبر عنها الرسول بقوله « كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه » ويقدم ابن تيمية أدلته الكثيرة على صدق دلالة الفطرة على خالقها كما أخبر بذلك الرسول ويبين ذلك من وجوه كثيرة .

الأول : أن الانسان قد يجد نفسه في بعض الأحيان يحصل لديه كثير من المعتقدات والارادات التي منها الحق والباطل والضار والنافع . وفي مجال ترجيح رأى أو معتقد على آخر نجده مدفوعا بفطرته إلى ترجيح مافيه منفعة ودفع مافيه مضرة ، فيرجح الصدق على الكذب والحق على الباطل كما يميل بطبعه إلى طلب الأكل عند الجوع والماء عند العطش . وفي هذا دليل كاف على أن في فطرة كل انسان قوة تقتضى اعتقاد الحق وإرادة النافع . ومن هنا كانت كل نفس مفطورة على الاعتراف بالصانع والاقرار به استجابة لما هي مركوزة عليه من طلب كل ماهو حق والاعتراف به . (١٧) .

الثاني : قد يطرأ على بعض الناس ما يفسد فطرتهم فيحتاجون في ذلك إلى ماينير لهم السبيل ، ويوضح لهم الطريق كالتعليم مثلا . ولذلك بعث الله الرسل ، وأنزل الكتب ليكمل بها الفطرة ويذكرها إذا فسدت بما هي مركوزة عليه من طلب الحق . والطفل حين ولادته لا يكون لديه تعقل لمثل هذه الأمور ، لأن الله يقول : « وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا » ولكنه يولد وفي فطرته قوة تقتضى ذلك الحق وتطلبه ، وتزداد هذه القوة الفطرية لدى الطفل بحسب ما يستطيع تحصيله من العلوم

(١٧) درء تعارض العقل والنقل ٨٣/٤ مخطوط رقم ١٨٢ عقائد تيمور .

النافعة . وكلما ازداد الطفل علما وإرادة ، ازداد معرفة بخالقه ومحبة له . وهذا دليل على أن النفوس مفطورة على الاعتراف به . (١٨)

الثالث : لا شك أن النفوس يحصل لها من العلوم بحسب ماتكتسبه من الخارج الحسى ، وإذا لم يكن فى كل نفس قوة تقتضى معرفة هذه العلوم لما استطاعت أن تعلم شيئا منها ، ولعل أكبر دليل على ذلك أننا لو قمنا بمحاولة لتعليم الحيوانات لما حصل لها من العلوم ما يحصل لبنى آدم مع أن السبب فى الموضعين واحد . وفى هذا دليل واضح على أن فى النفوس قوة لطلب الحق وترجيحه على غيره . ومن هنا نستطيع أن نفهم السر فى أن أسلوب القرآن فى الاستدلال على وجود الله جاء فى صورة التذكير والتنبيه وفى كل هذا دليل على أن الفطرة السليمة كافية فى وجوب الاقرار بالصانع . (١٩)

الرابع : إذا لم تكن الفطرة كافية فى ذلك وكان لابد من معلم ومرشد من خارج ذاتها فأننا نجد فى كل نفس ما يدفعها إلى قبول الحق ورفض الباطل مما يعرض لها من خارج ذاتها . وفى هذا دليل على أن فطرة كل انسان مركوزة على الاعتراف بالحق (٢٠)

الخامس : أن كل نفس إذا لم يعرض لها مصلح ولا مفسد من خارج ذاتها فإننا نجدها تطلب ما ينفعها وتحاول أن تدفع عنها ما يضرها . والدليل على ذلك أننا نجد الطفل مدفوعا إلى لبن أمه بفطرته ما لم يحصل له مرض يمنعه من ذلك . ومعنى هذا أن حب الانسان لما ينفعه مركوز فيه ، ولا شك أن حب العبد لربه مفطور فيه أعظم مما فطر فيه من حبه للبن أمه . وفى هذا دليل على أن النفس مركوزة على طلب الحق النافع . (٢١)

السادس : أنه لا يمكن للنفس أن تكون خالية عن الشعور بخالقتها وعن الاحساس بوجوده ، وذلك لأن كل نفس لابد أن تكون مريدة وشاعرة . ومادامت النفوس

(١٨) نفس المصدر .

(١٩) نفس المصدر : ٨٤ .

(٢٠) نفس المصدر .

(٢١) نفس المصدر : ٨٥ .

لا تكون إلا مريدة فلا بد لها من مراد تحسه وتطلبه وتحاول الوقوف عليه . وكل نفس لها مرادات كثيرة ومتنوعة ، غير أنها على كثرتها وتنوعها لا بد أن تنتهى إلى مراد واحد تكون إرادتها له لذاته لا لغيره . وهذا لا يكون إلا الله . فهو الذى تريده القلوب وتطلبه النفوس . يقول ابن تيمية : « وبذلك يعلم أنه لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » وأن كل مولود ولد على حجة الإله . ومحبه تستلزم معرفته . فعلم أن كل مولود ولد على حجة الله ومعرفته وهو المطلوب (٢٢)

ويربط ابن تيمية فى تناسق عجيب بين هذه المعرفة الفطرية وبين الميثاق الذى أخذه الله على عباده أزلا حين « أشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا : بلى شهدنا ، أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين . أو تقولوا إنما أشرك آبائنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون » (٢٣) .

فالله قد أشهد المرء على نفسه أزلا بهذه المعرفة الفطرية . ولا شك أن شهادة المرء على نفسه من أقوى أنواع الإقرار . لأن من شهد على نفسه بحق فقد أقر به .

وقول الخليفة : « بلى شهدنا » هو إقرارهم بربوبيته وأنه خالقهم ، فهم حين خلقوا على الفطرة خلقوا مقرين بالخالق معترفين بوجوده شاهدين على أنفسهم بذلك . وهذا الإقرار هو حجة الله على الخليفة يوم القيامة . فهو يذكر لهم أخذه الميثاق عليهم وإشهادهم على أنفسهم . وإقرارهم على أنفسهم بهذه المعرفة لا يمكن جحده . ولهذا قال سبحانه مذكرا لهم بذلك الإقرار « أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين » (٢٤) أى كراهة أن تحتجوا يوم القيامة بغفلتكم عن ذلك الإقرار . لأن هذا لم يغفل عنه بشر بل هو من الأمور الضرورية التى لم تغل منها نفس فطرها الله . بخلاف غيرها من العلوم الضرورية التى قد يغفل الإنسان عنها أحيانا كالحساب والرياضة . فإنها لو تصورت لوجدها الانسان ضرورية ولكن قد يغفل عنها فى كثير من الأحيان لشبهة قد تطرأ على عقله أو لبس فى الدليل . بخلاف الاعتراف الفطرى بربوبية الخالق . فإنه علم ضرورى لازم لكل نفس .

(٢٢) العقل والنقل : ٨٦/٤ .

(٢٣) سورة الأعراف الآية : ١٧٢ ، ١٧٣ .

(٢٤) سورة الأعراف الآية : ١٧٢ .

ولهذا كان أسلوب القرآن في آيات المعرفة الفطرية على سبيل التذكير والتذكّر
« لعلهم يتذكرون » (٢٥) ، « إن في ذلك لذكرى » (٢٦) ، « إنما أنت
مذكر » (٢٧) ، « إن هذه تذكرة » (٢٨) ، « فهل من مدكر » (٢٩) .

فالقرآن في جميع هذه الآيات ، وغيرها كثير ، يذكر الإنسان بأمر ضرورية
فطرية قد ينساها المرء لعارض طارئ ، أو لشبهة فاسدة . أو لطريان ما يفسد فطرته
التي خلق عليها . كما قال عليه السلام فيما يرويه عن ربه « خلقت عبادى حنفاء
فاجتالهم الشياطين » بالإغواء والتزيين .

وكل ما في القرآن من ذلك إنما هو تذكير للإنسان بفطرته الأولى ومحاوله للعودة
به إلى حالته الصحيحة قبل طريان الشبهات عليه . وآية الميثاق قد ذكرت حجتين
قد يحتج بأحدهما من فسدت فطرته . وهذا الإقرار الفطري يدفع كلا منهما .

الحجة الأولى : احتجاجهم بالغفلة عن هذا الإقرار بقولهم « إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا
غَافِلِينَ » والآية بينت أن أقرارهم بربوبيته أزلا حجة عليهم في ذلك . وهذا يتضمن
حجة الله في إبطال التعطيل . تعطيل الخالق عن خلقه والرب عن مربوبه بادعاء الغفلة
عنه سبحانه .

الحجة الثانية : احتجاجهم بشرك آبائهم ومتابعتهم في ذلك بقولهم « إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا
مَنْ قَبْلَ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنْ بَعْدِهِمْ » فالمشركون هم آباؤنا فكيف تعاقبنا بفعلهم ؟

وذلك أن العادة جرت على أن الرجل يحذو حذو أبيه في الصناعات والحرف
فلو لم تكن نفوس هؤلاء مجبولة على الإقرار بالصانع لكانت لمتابعة الأبناء لآبائهم
في شركهم نوع عذر . لأن هذا هو مقتضى العادة والطبيعة والأمر في ذلك كما
قال عليه السلام « كل مولود يولد على الفطرة . فأبواه يهودانه أو ينصرانه
أو يمجسانه » .

(٢٥) سورة البقرة الآية : ٢٢١ .

(٢٦) سورة الزمر الآية : ٢١ .

(٢٧) سورة الغاشية الآية : ٢١ .

(٢٨) سورة الإنسان الآية : ٢٩ .

(٢٩) سورة القمر الآية : ٢٢ .

فالفطرة السليمة هي التي تبين لمن يحتاج بما سبق من العادة والمتابعة للآباء خطأ هذا الاعتقاد وبطلان الاحتجاج به .

وهذه الفطرة سابقة على جميع ألوان التربية التي يتلقاها المرء عن بيئته في شتى المجتمعات . وهذا يقتضى بالطبع أن العقل الذى يعرفون به التوحيد حجة مع كل أحد في بطلان ألوان الشرك . ولا يحتاج الأمر في ذلك إلى واسطة .

ولو لم يكن في الفطرة أساس يعتمد عليه في الأدلة العقلية التي يعلم بها اثبات الصانع لم يكن في مجرد الرسالة حجة عليهم . لأن الرسالة جاءت للتذكير بالربوبية والدعوة إلى توحيد الألوهية . وهذا من أقوى حجج الله على عباده يوم القيامة . والشرك الذى وقع في جميع الأمم يناقض تماماً الإقرار بالربوبية كما سجل القرآن ذلك في كثير من آياته التي تتحدث عن المشركين « ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله ^(٣٠) » ، « ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله ^(٣١) » . كما سجل القرآن اعترافهم بذلك في أسلوب الاستفهام التقريرى الذى يتضمن وقوع المستفهم عنه سابقاً . كما في قوله تعالى : « أمَّن خلق السموات والأرض وأنزل لكم من السماء ماءً فأنبثنا به حدائق ذات بهجة ما كان لكم أن تنبتوا شجرها أإله مع الله ^(٣٢) ؟ » ، أمَّن جعل الأرض قراراً . وجعل خلالها أنهاراً . وجعل لها رواسى وجعل بين البحرين حاجزاً . أإله مع الله ^(٣٣) » أمَّن يجيب المضطر إذا دعاه ويكشف السوء ويجعلكم خلفاء الأرض . أإله مع الله ^(٣٤) » أمَّن يدؤ الخلق ثم يعيده ومن يرزقكم من السماء والأرض . أإله مع الله ^(٣٥) .

وفي مقام الإجابة عن كل هذه التساؤلات المعجزة نجد أن القرآن يجيب على نفسه في أسلوب التحدى والإعجاز « قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين » .

(٣٠) سورة لقمان الآية : ٢٥ .

(٣١) سورة الزخرف الآية : ٨٧ .

(٣٢) سورة النمل الآية : ٦٠ .

(٣٣) سورة النمل الآية : ٦١ .

(٣٤) سورة النمل الآية : ٦٢ .

(٣٥) سورة النمل الآية : ٦٤ .

فجميع هذه الآيات تضع الإنسان مباشرة أمام هذه التساؤلات التي لا مناص
له إزاءها من الإقرار والتسليم بمقصودها وهو الاعتراف بالخالق .

وهي أدلة سمعية وفي نفس الوقت عقلية وشعورية ونفسانية . لا يسع العقل
السليم إلا أن يسلم بها . وإلا الاحساس والشعور بمضمونها . ولا النفس إلا الرضى
والتسليم بها .

ثم إن القضايا التي تطرحها هذه الآيات أمام الإنسان هي قضايا عقلية لا بد
أن يطرحها كل إنسان على نفسه من حين لآخر ، كما أنه لا بد له من الإجابة عليها
بصورة أو بأخرى . وفي معرض إجابته على كل هذه التساؤلات يجد نفسه مضطرا
إلى الاعتراف بوجود الله . ومن هنا فلا يجد ابن تيمية في استدلاله على وجود الخالق
ضرورة إلى اللجوء الى أدلة المتكلمين والفلاسفة ، مادامت فطرة الإنسان ووجوده
كافيين في ذلك « فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله » . . .

٢ - الموقف الخارجى

الاتجاه الثانى : ويمكن أن نسميه بالموقف الخارجى ، وهو التأمل فى الآفاق ،
أعنى بذلك الاستدلال على وجود الله من خارج نفس الإنسان ، ويلجأ ابن تيمية
فى ذلك إلى هذا الكون الفسيح وما فيه من الآيات الظاهرة فى دلالتها على وجود
الله . والاستدلال بالآيات أدل على المقصود من الاستدلال بالأقيسة والبراهين ، ولهذا
كانت أدلة القرآن تتجه كلها إلى الاستدلال بآياته الكونية على وجوده .
ويقسم ابن تيمية هذه الأدلة إلى نوعين : أقيسة وآيات .

الأقيسة

فالأقيسة لا تدل إلا على معنى كلى غير متعين . فإذا قيل هذا مُحدثٌ وكل
مُحدثٌ فلا بد له من مُحدثٍ . أو كل ممكن فلا بد له من واجب . فإن النتيجة
التي تؤدى إليها مقدمات هذا القياس هي إثبات واجب قديم . لكنها لا تدل على عينه .

وهذا التصور العقلي لا يمنع من وقوع الشركة فيه . بل مازال الأمر في معرفته يحتاج إلى دليل آخر لا يمكن معرفته عن هذا الطريق .

وهنا فلا بد من اللجوء إلى دليل الآيات التي أودعها الله هذا الكون وأخذ يذكر الإنسان بها من حين لآخر . فهي التي تدل على عينه .

ويربط ابن تيمية بين الاتجاهين السائدين في مذهبه برباط عجيب حين يجعل الاتجاه الثاني « الخارجى » محتاجا في صحته إلى الاتجاه الأول « الداخلى » وذلك لأن الاستدلال بالآيات مشروط بالمعرفة السابقة والإقرار السابق بربوبية الخالق . لأنه لو لم تُعرَف عينه لما عُرف أن هذه الآية تستلزم هذا الصانع .

وهنا نجد أن المعرفة الفطرية السابقة شرط في صحة الاستدلال بالآيات ، وأنها هي التي تهدي المستدل على ذات الخالق بحيث يميز بينه وبين غيره .

يقول ابن تيمية : « وهذا شأن الحق الذى يطلب معرفته بالدليل . فلا بد أن يكون مشعورا به فى النفس حتى يطلب الدليل عليه أو على بعض أحواله . وأما ما لا تشعر به النفس أصلا فليس مطلوبا لها البتة » (٣٦)

الآيات

وفى معرض الاستدلال بالآيات على وجود الله نجد القرآن يضع أمام الإنسان أكثر هذه الآيات دلالة وأظهرها وضوحا فى الاستدلال وهى آية الخلق من العدم . وأول سورة نزلت من القرآن ذكرت نعمة الخلق حيث قالت : « اقرأ باسم ربك الذى خلق . خلق الإنسان من علق » فذكرت الخلق مطلقا ومقيدا لتذكر الإنسان فى جميع أحواله أن هذا الخلق لا بد له من خالق . ثم ذكرت خلق الإنسان من علق ليكون الإنسان نفسه هو الدليل الذى يستدل به على خالقه . وهذا أيضا دليل فطرى يعلمه كل انسان من نفسه ويذكره كلما تذكر بنى جنسه . (٣٧) ولكون آية

(٣٦) العقل والنقل : ٨٦/٤ .

(٣٧) مجموع الفتاوى ١٦/١٦٢ .

الخلق أقوى أنواع الآيات دلالة على الخالق كان القرآن في كثير من آياته يضع أمام العقل الإنساني هذه التساؤلات في صورة الاستفهام التقريرى .

« أم خلقوا من غير شيء . أم هم الخالقون » (٣٨) ؟

« أولا يذكر الإنسان أنا خلقناه من قبل ولم يك شيئا » (٣٩) ؟

« هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا » (٤٠) ؟

فآية الخلق فطرية و ظاهرة للعقول يمكن أن يستدل بها على الخالق . وهى فى نفسها من الوضوح بحيث لا تحتاج إلى دليل .

ويرى ابن تيمية أن آية الخلق وحدها كافية فى الاستدلال على وجود الله وليست هناك حاجة إلى القول بأن الخلق أو الحدوث لا يعرف الا بالاستدلال على حدوث الأعراض أولا ، ثم ملازمتها للجواهر ثانيا . ثم القول بأن الجواهر لما لازمت الأعراض وهى حادثة كانت حادثة أيضا . كما هو مسلك المتكلمين . فإنهم لجأوا إلى طريقة الأعراض وملازمتها للجواهر والتزموا فى ذلك مقدمات طويلة ومعقدة أوقعتهم فى الاضطراب والحيرة . وآية الخلق أو الإحداث أو الاختراع كما أسماها ابن رشد صفة بينة بنفسها بحيث يستدل بها على غيرها ولا يستدل بغيرها عليها .

فأيهما أظهر للعقول . الاستدلال بالخلق على الخالق . أو اللجوء إلى طريقة المتكلمين فى ذلك .

إن أدلة ابن تيمية على وجود الله تمتاز بوضوحها وبدايتها مع نفسها ، ومع ذلك فهى أدلة عقلية برهانية لا يمكن معارضتها بدليل عقلى برهانى قاطع . وهى أكثر ملاءمة للنفوس والعقول ولجميع الناس عامتهم وخاصتهم .

(٣٨) سورة الطور الآية : ٣٥ .

(٣٩) سورة مريم الآية : ٦٧ .

(٤٠) سورة الإنسان الآية : ١ .

مذهب فـك التوحيد

يرى عامة المتكلمين أن التوحيد ينقسم إلى ثلاثة أنواع فيقولون عنه سبحانه :

١ — هو واحد في ذاته لا قسم له .

٢ — واحد في صفاته لا شبيه له .

٣ — واحد في أفعاله لا شريك له .

وأشهر هذه الأنواع الثلاثة هو النوع الأخير المسمى عندهم « توحيد الأفعال »

بمعنى أن خالق العالم واحد ، ويحتجون على ذلك بما يذكرونه من دليل التمانع وغيره .

وأدلة المتكلمين على التوحيد مطلوبها إثبات هذا النوع ^(٤١) .

أما ابن تيمية فيذهب في إثبات التوحيد إلى منهج آخر حيث يقسم التوحيد

إلى نوعين :

الأول : توحيد الربوبية بمعنى أن رب العالم وخالقه واحد . وليس اثنين . وهو الرب

سبحانه الذى جبلت الفطر على الاعتراف به والخضوع له .

الثانى : توحيد الألوهية بمعنى أن يعبد الله وحده لا يشرك بعبادته أحد من خلقه ،

وفى هذا النوع يتحقق معنى قولنا لا إله إلا الله .

أما النوع الأول (توحيد الربوبية) فقد اعترف به المشركون وجبلت على

الاقرار به جميع الفطر كما سجل القرآن اعتراف مشركى العرب بذلك ، وإقرارهم

(٤١) الرسالة التدمرية : ١٠١ .

به « ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله »^(٤٢) ، « ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله »^(٤٣) .

فجميع المشركين كانوا يقرون بأن الله خالق كل شيء وربهم ومليكه . ومع إقرارهم بربوبيته لم يخرجوا عن مسمى الشرك لأنهم لم يحققوا معنى قول المسلم : « لا إله إلا الله » الذى يتضمنه النوع الثانى « توحيد الألوهية » الذى هو قطب رحى القرآن ، والذى لأجله جاءت الرسل ، وأنزلت الكتب ، وعليه يكون الثواب والعقاب ، وبه يتحقق إخلاص الدين لله^(٤٤) .

فتوحيد الألوهية هو دعوة كل رسول إلى قومه من لدن آدم إلى محمد عليه السلام . فقد كان كل رسول يقول لقومه : اعبدوا الله ما لكم من إله غيره . وبه أمر الرسول أن يقول « قل إني أمرت أن أعبد الله مخلصا له الدين » .

وبه خوطب الرسول بقوله تعالى « فاعبد الله مخلصا له الدين » وبقوله « وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبى إلا نوحى إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون » وبقوله : « واسأل من أرسلنا قبلك من رسلنا . أجعلنا من دون الرحمن آلهة يعبدون » والذى يتدبر آيات التوحيد فى القرآن الكريم يجدها كلها تدور حول تقرير هذا النوع من التوحيد لأنه مناط الإيمان ولا يتحقق إيمان المرء إلا بالإقرار به قولاً وعملاً . ولهذا كان ﷺ يقول : « أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ، فَإِذَا قَالُوهَا فَقَدْ عَصَمُوا مِنِّى دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ » .

ولما كان توحيد الألوهية هو مناط الإيمان بالله ورسوله كان لابد أن يعنى القرآن بتقريره والبرهنة عليه بالأدلة العقلية والبراهين الصحيحة . لأن الشرك الذى وقع فى جميع الأمم كان فى هذا النوع . فإن عامة مشركى الأمم كانوا مقرين بالصانع ويعترفون بتوحيد الربوبية . ولكنهم مع إقرارهم بربوبيته قد أشركوا بعبادته غيره .

(٤٢) سورة الزمر الآية : ٣٨ .

(٤٣) سورة الزخرف الآية : ٨٧ .

(٤٤) منهاج السنة ٦٢/٢ ط بولاق . رسالة الحسنة والسيئة لابن تيمية : ٢٦٠ ضمن مجموعة شذرات البلاتين ط أنصار السنة المحمدية .

وكان ما عابه مشركو العرب على محمد « أن جعل الآلهة إلها واحدا » وقالوا له :
« إن هذا لشئ عجاب »^(٤٥) .

ولاشك في وجوب الإيمان بتوحيد الربوبية إلا أنه ليس كل الواجب وليس هو
مناط الإيمان والكفر ولا مناط التوحيد والشرك . وليس بمجرد الإقرار به يكون المرء
موحدا .

وتوحيد الربوبية هو ماسماه المتكلمون بتوحيد الأفعال ، بمعنى أن لا شريك
له فيها ، وهو الذى أنهى المتكلمون عقولهم في تقريره والاستدلال عليه ، وظنوا —
خطأ — أنه التوحيد الذى بعثت به الرسل وأنزلت الكتب وأنه الذى يتعلق به حد
التوحيد والشرك ، وخلطوا في ذلك بين معنى الربوبية ، ومعنى الألوهية ، فجعلوا
معنى الألوهية القدرة على الاختراع ، واعتقدوا أن الاله هو القادر على الاختراع ،
وجعلوا هذا أخص صفات الاله^(٤٦) .

ولقد أخطأ المتكلمون في معرفة حقيقة التوحيد وفي الطرق التى سلكوها في تقرير
هذا التوحيد ، ولم يقدروا أدلة القرآن حق قدرها ، ولما ظنوا أن مجرد الاعتقاد في
توحيد الربوبية كاف في حقيقة التوحيد أخذوا يستدلون على ذلك بأدلة لا ترقى إلى
تقرير التوحيد كما جاءت به الرسل ، وكما أراده الله من عباده ، وحملوا الآية الكريمة
« لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » على أن هذا دليل التمانع الذى يستدلون به
على إثبات التوحيد .

ويرى ابن تيمية — موافقا في ذلك ابن رشد — أن الآية ليست مشتملة على
دليل التمانع ، لأن دليل التمانع الذى يتحدثون عنه هو امتناع صدور العالم عن ريين
خالقين له ، فظنوا أن الآية مسوقة لنفى الشبهة في الربوبية ، وصار كل منهم يذكر
في ذلك طريقا غير طريق صاحبه . والآية ليست مسوقة لنفى التعدد في الربوبية
لأن هذا لم يذهب إليه أهل الشرك ، بل هى مسوقة لنفى التعدد في الألوهية ، ونفى
أن يكون هناك من يستحق العبادة من دون الله ، لأن توحيد الربوبية كان معترفا

(٤٥) سورة ص الآية : ٥ .

(٤٦) العقل والنقل : ٣٢١/٤ مخطوط .

به من جميعهم ، فليسوا في حاجة إلى تقريره ، وإنما هم في حاجة إلى بيان أن من أقرؤا بربوبيته وحده يجب أن يعبد وحده .

ومقصود القرآن هو توحيد الألوهية ، وهو متضمن لتوحيد الربوبية من غير عكس ، ولهذا قالت الآية « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » . ولم تقل لو كان فيهما إلهان ، لأن الفرض المقدر هو آلهة كثيرة تعبد مع الله ^(٤٧) .

وابن رشد في مناقشته للمتكلمين لا يفرق بين نوعي التوحيد كما فرق بينهما ابن تيمية ، وخاصة في مناقشة هذه الآية .

ولهذا بنى كل مناقشته معهم على أن الآية مسوقة لنفي التعدد في الربوبية ، وإن كان يختلف عنهم في جهة الدلالة على ذلك كما هو موضح في مناهج الأدلة ، وهذا عكس ماذهب إليه ابن تيمية .

ولهذا كان الفساد الذي نفته الآية عند ابن رشد هو عدم وجود العالم على حالة الفساد ، أما عند ابن تيمية فهو الفساد المترتب على وجود آلهة كثيرة تعبد من دون الله ، فهو يفسر الفساد بأنه ضد الصلاح الذي فيه سعادة البشر ، وهذا لا يكون إلا بتوجه جميع القلوب إلى إله واحد تأله فتخضع له ، وتنتهي إليه محبتهم وغايتهم ، ومن هنا كان كل عمل لا يقصد به وجه الله غير نافع ، وكانت أعمال المشركين كرماد اشتدت به الريح في يوم عاصف ، وكسراب بقية يحسبه الظمان ماء .

ومادامت الفطرة مركوزة على الإقرار بالصانع فليس هناك إله سواه ، لأنه ليس هناك من يستقل بالابداع والاختراع غيره .

وابن تيمية يوافق ابن رشد على أن الآية لا تشتمل على دليل التمانع ، ولكنه ينكر نقد ابن رشد لدليل التمانع ، ويرى أنه دليل صحيح دال على مطلوب المتكلمين في نفي أن يكون هناك ربان خالقان للعالم ، إلا أنه ليس دليل الآية .

(٤٧) العقل والنقل : ٣١٤/٤ مخطوط .

وفي مقام الاستدلال على نفى التعدد في الألوهية نجد ابن تيمية يستدل بالآية الكريمة « ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض ^(٤٨) ». فالآية قد نفت أن يكون لله ولد يتقرب إليه بعبادة هذا الولد وفي هذا نفى لتأليه الوسائط بين الله وعباده ، ثم نفت أن يكون هناك آلهة أخرى تعبد على سبيل الشراكة معه ، لأنه لو كان هناك من يستحق العبادة معه لكان الأمر لا يخلو من أحد احتمالين .

الأول : إما أن يكون كل إله قادرا فيتحقق الفرض الأول وهو قوله « إذا لذهب كل إله بما خلق » وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم ^(٤٩) .

الثاني : أن يكون أحدهم قادرا دون الآخرين وهنا يصدق الفرض الثاني وهو قوله « ولعلا بعضهم على بعض » ومعلوم أن ذلك لم يقع ، فدل ذلك على امتناع أن يكون هناك إله قادر ، وآخر عاجز ، ولو فرض وقوع ذاك لكان القادر هو الإله دون بقية الآلهة ، وعند ذلك يستحق العبادة وحده دون غيره .

فالآية تضمنت لازمين كلاهما منتف بالمشاهدة ، وانتفاء كل واحد منهما يدل على أنه ليس هناك إلا إله واحد يعبد دون سواه .

وهذا هو المطلوب الآيه ، وهو المقصود من التوحيد الذي بعثت لأجله الرسل . والقرآن قد استعمل في نفى الشركاء لله في العبادة الأمثال المشاهدة أمام الإنسان وعليه أن يستعمل في ذلك قياس الأولى بالنسبة لله ، كما في قوله تعالى : « ضرب لكم مثلا من أنفسكم هل لكم من مملكت أيمانكم من شركاء فيما رزقناكم ^(٥٠) » .

ومعلوم أن مملوك الرجل لا يكون شريكه بحال ما ، فإذا كان هذا شأن الإنسان مع عبده — والله المثل الأعلى — فلماذا يجعلون عبيد الله ومخلوقاته شركاء معه في عبادته .

(٤٨) سورة المؤمنون الآية : ٩١ .

(٤٩) العقل والنقل : ٣٢١/٤ — ٣٢٧ .

(٥٠) سورة الروم الآية : ٢٨ .

ثم يضع القرآن أمامنا دليلاً آخر في نفي التعدد في الألوهية « قل ادعوا الذين زعمتم من دون الله لا يملكون مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض وما لهم فيهما من شرك وما له منهم من ظهير ، ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له » .

فالآية توجه إلى المشركين هذا السؤال :

هل الذين عبدتموهم من دون الله ، يملكون مثقال ذرة في السموات أو في الأرض على سبيل الاستقلال أو على سبيل الشراكة ؟

وهل عاون أحد منهم في خلق السموات والأرض ؟

ولحصول العلم لديهم بنفى ذلك نجد القرآن يعتمد إلى نفي قضية أخرى ، ربما كانت سبباً في وقوع الشرك في هذا العالم ، فيقول لهم ، إن الشفاعة لا تقبل عنده إلا لمن أذن له في ذلك ، فينفى بذلك دعواهم في شركهم بأنهم قالوا « ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى »^(٥١) .

فالذى لا يخلق ، لا على سبيل الاستقلال ، ولا على سبيل الشراكة ، لا يستحق العبادة ، وإذا كانوا هم مقرين بالرب الخالق ، فالآيات تبين لهم أن الرب القادر ، والضرار النافع ، هو الذى يجب أن يعبد لا غيره .

وعلى هذا النحو من البساطة والهدوء يقدم ابن تيمية أدلة القرآن على توحيد الألوهية وهى أدلة عقلية وشرعية ، ومع ذلك هى فطرية مناسبة لجميع العقول ، فليس لإثبات التوحيد محتاجاً إلى استعمال هذه الألفاظ المجملة التى أوقعت المتكلمين فى الاضطراب ، والقرآن قد استغنى عن ألفاظ المتكلمين بأنه : « أحد صمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد » .

وعلى ذلك فإن جميع آيات القرآن تجرى على ماهى عليه ، فليست هناك آية أو صفة يناقض ظاهرها وحدانية الله تعالى ، لأن منهج ابن تيمية فى الوحدانية ليس هو منهج المتكلمين المستلزم لنفى الصفات .

(٥١) سورة الزمر الآية : ٣ .

أبن تيمية بين التشبيه والتنزيه (٥٢)

لقد وضع القرآن أمامنا آيات عديدة يدور الحديث فيها حول تنزيه الله تعالى عن مشابهة الحوادث مثل قوله « ليس كمثله شيء » ، « هل تعلم له سميا » وأنه تعالى « أحد صمد ، لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد » ومع ذلك فقد ذكر القرآن جميع الصفات الإلهية التي وصف الله بها نفسه من العلم والقدرة والعلو والاستواء ، والمجيء يوم القيامة والملك صفا صفا ، والإتيان في ظلل الغمام وغير ذلك . وطلب من المؤمنين أن يؤمنوا بجميع صفاته تعالى وآيات كتابه الكريم ، ومنها آيات التنزيه . وعلى ذلك فليس من التشبيه في شيء أن يؤمن العبد بأن الله سبحانه عليم قدير ، وأنه استوى على عرشه ، ويجيء يوم القيامة ، ويأتى في ظلل من الغمام ، وأنه تعالى موصوف بهذه الصفات حقيقة لا مجازا ، مادام يعتقد أنه سبحانه ليس كمثله شيء في صفاته ، كما أنه لا يشبهه شيء في ذاته ، ولم يكن له كفوا أحد فيها ، لأن الله سبحانه أعلم منا بنفسه ، وبما يجب له من صفات الكمال ، وبما يجب أن ينزه عنه من صفات المحدثين ، وماعلى العبد في ذلك إلا أن يثبت وجود الصفة لله كما أثبتا له القرآن ، ولا يبحث في كيفها ، كما هو منهج القرآن في ذلك : إثبات بلا تشبيه ، وتنزيه بلا تعطيل .

(٥٢) يقصد بلفظ التشبيه كمصطلح فلسفى : مشابهة الله للحوادث من خلقه ، ولفظ التنزيه ؛ تنزيه الله عن مشابهة الحوادث ، ولفظ التجسيم ؛ وصف الله بالجسمية أو بما يؤدى إلى التجسيم تعالى الله عن ذلك .

وإذا وضعنا أمام أعيننا تراث ابن تيمية لا نستطيع القول بأنه قد خالف منهج القرآن في ذلك ، بل كل ما صرح به ابن تيمية هو ما نطق القرآن وجاءت به السنة الصحيحة . فهو يثبت لله صفات العلو والاستواء والمجىء والائتيان والنزول ، وأنه يحب المؤمن ، ويكره الكافر ، ويرضى عمن شاء ، ويفعل ما شاء كيف شاء ، وأنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن . وهذه الصفات يجب حملها على الحقيقة لاعلى المجاز لأنه لو وصف الله تعالى بها مجازا لم يكن موصوفا بها في الحقيقة ، وفي هذا القول نفى للصفة وسلب لمعناها المراد اثباته لله ، وهذا ما يجب أن ينزه الله عنه مادام وصف نفسه بذلك .

وهذا المنهج قد أخذ به أبو الحسن الأشعري في رسالته إلى أهل الثغر^(٥٣) وفي كتابه « الإبانة عن أصول الديانة » وكتاب « اللمع » فهو يرى أن الله موصوف بما وصف نفسه به حقيقة لا مجازا ، لأن لغة المجاز نوع من الكذب ، وأخذ يرد تأويلات المحرفين لكتاب الله ، وصرح بأن يده تعالى الواردة في كتابه الكريم ليست نعمته ولا قدرته وأن استواءه على العرش ليس استيلاء كما قالت الجهمية . وأنه لو وصف بهذه الصفات مجازا لا حقيقة لكان غير موصوف بها حقيقة كوصف الجدار بالارادة فانه نوع من الكذب .

ومع أن ابن تيمية يصرح بنفى التمثيل والتشبيه والتكييف لهذه الصفات ، إلا أن خصومه — وما أكثرهم — نسبوا إليه أقوالا ما كان أبعده عنها ، وكثيرا ما نسبوا إليه القول بالتشبيه والتجسيم والجهة والحيز والاستواء الحسى والقول بقدوم حروف القرآن وقراءة القارىء له ، وغير ذلك من الإتهامات التى برأ نفسه منها وهو مازال على قيد الحياة .

وأحب أن أوضح هنا حقيقة هامة في فهم منهج ابن تيمية . فالرجل قد خاض غمار الفلسفة وعلم الكلام والتصوف وكشف الغامض من ذلك ووضح المبهم ، وكان اذا ناقش الفلاسفة أو المتكلمين تجده خبيرا بمصدر الرأى ومغزاه . وإذا تحدث عن التصوف تجده ذا بصر نفاذ إلى أسرار الصوفية وما يكمن في أقوالهم .

(٥٣) قمنا بتحقيق ونشر هذه الرسالة لأول مرة سنة ١٩٨٧ م .

وهؤلاء وأولئك قد ذهبوا في تأويل القرآن إلى حد التحريف والتبديل لأن القرآن قد عارض ظاهره مامعهم من القضايا التي أدخلوها في جنس المعقول ، وهي ليست من المعقول في شيء ، فأراد ابن تيمية أن يكشف في نقاشه مع هؤلاء عن حقيقتين هامتين :

الأولى : أن العقل الصريح في دلالته على المراد لا يمكن أن يخالف المنقول الصحيح الثابت ، لأن العقل والنقل وسيلتان لغاية واحدة هي الوصول إلى الله . والوسائل التي تؤدي إلى غاية واحدة لا يمكن لها أن تتعارض ، وإنما تتعاضد وتتآزر في سبيل الوصول إلى الحقيقة المرادة . والحق المطلوب هنا للعقل والنقل هو الله سبحانه .

الثانية : بيان أن ما يدعيه الفلاسفة والمتكلمون والصوفية مما يقولون أنه قد خالفه ظاهر القرآن وخاصة في الأمور الإلهية ليس معهم من ذلك ما يصحح أن يسمى دليلاً عقلياً حتى يقال إن المنقول الصحيح قد عارضه ، ولا بد من التأويل منعا للتعارض بينهما .

وفي سبيل تقرير هاتين الحقيقتين نجد ابن تيمية يلجأ إلى طريقة بارعة في إبطال حجج المخالفين للكتاب والسنة ، حيث يلجأ إلى مقارنة حجج الخصوم بعضها ببعض ليبين تهاافتها كلها عن أن تقنع ذوى العقول السليمة .

وقد يطول به المقام في ذلك إلى قدر كبير من الصفحات في كتبه التي يقرر فيها تهاافت دعوى هؤلاء وهؤلاء ، وهو في كل ذلك لا يعبر عن رأيه هو وإنما يحكي ما يجوز أن يعارض به الخصوم بعضهم بعضاً ليبين أن أدلة الطرفين لم تقنع أياً منهما فضلاً عن المخالف لهما جميعاً .

وفي نهاية الموقف نجده يعبر عن مقصوده من ذلك النقاش بقوله :
« والمقصود من ذلك بيان أن من خالف الكتاب والسنة ليس معه ما يسمى معقولات وإنما هي شبهات وسلبات » وأن حجج أى من الطرفين لا تقنع الطرف الآخر .

أو بقوله « والمقصود هنا بيان أن من خرج عن الكتاب والسنة ضل سعيه وخاب أمله » (٥٤) .

والسؤال الذى يطرح نفسه الآن هو : إذا أراد الباحث أن يعثر على رأى ابن تيمية وعقيدته التى يدين بها ، فهل من الصواب فى ذلك أن نبحث عنها خلال نقاشه للخصوم ببيان تهافت حججهم ومناقضتهم بعضهم بعضا . أم أن الصواب فى ذلك أن نتلقاها عنه هو معبرا عما يعتقد ويدين به صراحة بلا لبس ولا التواء ؟

إن النظرة العلمية والمنهج السليم يقضى علينا أن نتلقى رأى ابن تيمية — فى جميع المسائل التى تعرض لها — عنه كما صرح به بدون لبس أو غموض ، وليس من الصواب أن نذهب فى متابعته هؤلاء وهؤلاء وندعى أن معارضته لهذا الرأى أو ذاك تدل على أنه يقبل نقيضه كما ألزمه بذلك خصومه ، وهو لم يترك موقفا تعرض له إلا أدلى فيه برأيه صراحة ، مدعوما بالأدلة العقلية الصريحة والنقلية الصحيحة .

وإذا كان هذا رأينا فإن ابن تيمية قد وضع رسائل عدة فى بيان العقيدة الصحيحة التى أجمع عليها سلف الأمة ، كالعقيدة الواسطية ، والعقيدة الحموية ، وتعرض لها كذلك فى مواطن عدة من كتبه الأخرى ، كالفرقان بين الحق والباطل ، ومذهب أهل السنة وعرش الرحمن وماورد فيه من الآيات . و غير ذلك من كتبه .

وسأترك الحديث الآن لابن تيمية لكى يوضح لنا موقفه السليم من المسائل التى اتهم فيها بالالحاد ، والزندقة لكى يرى نفسه بنفسه مما نسب إليه زورا وبهتانا . وسأعرض نصوصا أراها قاطعة فى مذهبه .

ففى كتاب العقيدة الواسطية يقول ابن تيمية : « ومن الإيمان بالله ، الإيمان بما وصف به نفسه ووصفه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل ولا تكييف ولا تمثيل .. فاتفق السلف على أن الكيف غير معلوم .. وكذلك التمثيل منفى بالنص والإجماع مع دلالة العقل على نفيه ونفى التكييف . إذ كنه البارى غير معلوم للبشر (٥٥) . ويقول فى العقيدة الحموية : « ثم القول الشامل فى جميع هذا الباب أن يوصف الله

(٥٤) انظر العقل والنقل : ٣٥/١ ، ٥١ ، ٥٦ ، ٩٦ ، ٩٤/٢ ، ١١٣ ، ١٧٦ ، ٢٣٠ .

(٥٥) العقيدة الواسطية : ٣٩٣ — ٣٩٤ « من الجزء الأول من مجموعة الرسائل الكبرى » .

بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله وبما وصفه به السابقون الأولون لا يتجاوز القرآن والحديث .. وهو سبحانه ليس كمثله شيء في نفسه المقدسة المذكورة بأسمائه وصفاته ولا في أفعاله ، فكما نتيقن أن الله سبحانه له ذات حقيقة وله أفعال حقيقة ، فكذلك له صفات حقيقية ، وهو ليس كمثله شيء لافي ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله (٥٦)

وفي مقام حديثه عن الاستواء يقول : « القول الفاصل هو ما عليه الأمة الوسط من أنه مستو على عرشه استواء يليق بجلاله ويختص به ، فكما أنه موصوف بأنه بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير وأنه سميع بصير ولا يجوز أن تثبت للعلم والقدرة خصائص الأعراض التي لعلم المخلوقين وقدرتهم . فكذلك هو سبحانه فوق العرش ولا تثبت لفوقيته خصائص فوقية المخلوق على المخلوق ولوزامها (٥٧) .

ولا أريد أن استرسل في ذكر النصوص التي تبين مذهب ابن تيمية في نفى المماثلة بين الله وبين مخلوقاته فيما وصف به . لأنه لا يخلو كتاب من كتبه عن ذكر ذلك صراحة .

ولكن من أين لأعداء ابن تيمية أن يهتموه بالتجسيم والتشبيه إذا كان هذا مذهبه ؟ ولقد حيك حول ابن تيمية كثير من المؤامرات ، ورمى بالكفر والالحاد ، ووضعت الكتب للنيل منه ، وما كان لمثل ابن تيمية أن يسلم من حقد حاسدية ووشايتهم به ، فكما نيل منه في حياته فقد تعرض تراثه كذلك لأيدى العابثين بعد وفاته . وحملت ألفاظه أكثر مما تحمل ، ووضعت في غير موضعها الذي أراده لها ابن تيمية .

وجميع الاتهامات التي وجهت إلى الإمام ابن تيمية سواء في حياته أو بعد مماته لانكاد تخرج عن ثمطين من الحديث :

(٥٦) العقيدة الواسطية : ٤٣٨ « من الجزء الأول من مجموعة الرسائل الكبرى » .

(٥٧) العقيدة الحموية : ٤٣٩ — ٤٤٠ « من الجزء الأول من مجموعة الرسائل الكبرى » .

النمط الأول

نمط من الحديث مكذوب ومحض افتراء عليه بقصد التشنيع والتشويه ، مثل مايدعية أبو بكر الحصني الدمشقي في كتابه « دفع شُبّه من شُبّه وتمرد ونسب ذلك إلى الإمام أحمد » من أن ابن تيمية كان يجلس في صحن الجامع الأموي فذكر ووعظ ثم قال والله قد استوى على عرشه كاستوائى هذا . (والمشبّه والمتمرد عند الحصني هو ابن تيمية) .

ومثل دعواه أيضا : أن ابن تيمية يقول بأن الله ينزل إلى سماء الدنيا إلى مرجة خضراء وفي رجليه نعالان من ذهب (٥٨) .

النمط الثاني

وهو اتهامه بالتشبيه والتجسيم نتيجة الخطأ في فهم مذهبه ، وهذه الدعوى قديمة أيضا قدم تراث ابن تيمية نفسه ولازلنا نقرأها في كتب المعاصرين لنا الى اليوم . وسبب الخطأ عند هؤلاء أن ابن تيمية في نقاشه لخصومه كان ذا نفس طويل في ايراد حجج الخصوم وحكايتها ، فظن بعض الباحثين — خطأ — بأن آراء ابن تيمية هي التي يعارض بها خصومه ، وهذا خطأ فاحش في فهم منهج ابن تيمية وأسلوبه في النقاش ومخاطبة مخالفيه وليس الأمر كذلك . بل إن حجج خصومه وآراءهم هي التي يقرع بعضها بعضا لتساقط جميعها متهاوية أمام أدلة الكتاب والسنة ، ثم يعلن ابن تيمية عن رأيه في نهاية المطاف مدعوما بالكتاب والسنة وهذا مصدر الخطأ عند كثير من الدارسين .

ويكفى لتنزيه موقف ابن تيمية عما نسب إليه أنه لا يستعمل الألفاظ المجملة . لا في النفي ولا في الاثبات كالجسم والحيز والجهة . وعدم استعماله لهذه الألفاظ لم يمنعه أن يناقش أصحابها ليبين لهم أنها ألفاظ مجملة لم ترد في الكتاب والسنة ، ولا ينبغي أن يناط بها رأى أو مذهب في النفي أو الاثبات ، وأن من بنى مذهبه

(٥٨) انظر : ٤١ — ٤٨ من الكتاب المذكور .

فى التنزىه على ذلك فلا يسلم من الاضطرابات لما يلزمه من المحالات . ولا يترك لفظاً من هذه الألفاظ الجملة حتى يبين ما فيها من لبس وإبهام ، فهو إذا ناقش النفاة فى علة نفى الصفات الإلهية لا يجد عندهم حجة سوى القول بأن اثبات الصفات يؤدى إلى التجسيم والحيز والجهة .

فيقول لهم : ماذا تريدون بهذه الألفاظ الجملة التى لم يرد فيها عن السلف أثر صحيح لا بنفى ولا إثبات ، وكيف ساغ لكم الكلام بها نفياً وإثباتاً ولم يرد بها شرع ولا دين .

ويبين لهم أن الألفاظ نوعان :

لفظ ورد فى الكتاب والسنة وأجمع عليه سلف الأمة وهذا يجب القول به والأخذ بموجبه لأن الرسول لا يقول إلا حقاً .

والثانى : لفظ لم يرد به دليل شرعى كهذه الألفاظ الجملة وتكون المعارضة بها معارضة غير شرعية وحينئذ يجب أن يستفصل القول فى ذلك^(٥٩) . ويقال لهم : ماذا تريدون بالجهة ؟

أتريدون بالجهة أنها شيء مخلوق ؟ إذا أردتم هذا المعنى وافقناكم عليه ، فالله ليس فى شيء من مخلوقاته ولكن نخالفكم فى استعمال اللفظ لأنه لم يرد به أثر لا نفياً ولا إثباتاً . أم تريدون بها ما وراء العالم ؟ . ولا ريب أن الله فوق خلقه على عرشه . وهذا اللفظ لم يرد به الشرع إنما ورد العلو والفوقية والاستواء ، ونفاة الجهة يريدون بذلك نفى أن يكون الله موصوفاً بالعلو والفوقية وهما ثابتان له فى كتابه الكريم ، فهو سبحانه فوق عباده مستو على عرشه . ونحن لا نترك هذا المعنى الحق الوارد فى القرآن لمجرد هذه التسمية الباطلة المحدثه .

ومن اعتقد أن كون الله فى السماء أنها تحويه أو تحيط به فهو كاذب إن نقله عن غيره ، وضال إن اعتقده فى ربه ، وما سمعنا أحداً يفهمه من اللفظ ، ولا رأينا أحداً نقله عن واحد ، ولو سئل سائر المسلمين هل يفهمون من قول الله ورسوله

(٥٩) مجموع الفتاوى : ٢٩٨/٥ - ٣٠٠ .

أن الله في السماء أن السماء تحويه أو تحيط به لبادر كل أحد منهم إلى أن يقول هذا شيء لم يخطر ببالنا (٦٠)

وابن تيمية يثبت هنا المعنى الحق الذى ورد به القرآن ، وينفى كل مايتوهم فى ذلك من الباطل وكذا فى لفظ الحيز والحد يقول للنفاة : ماذا تريدون بذلك ؟ . إن أردتم أن الله لاتحده مخلوقاته ولا يحوزه عرشه ولا سماواته فهذا نصرح به لأن الله قد وسع كرسيه السموات والأرض . بل الأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه . وإن أردتم بذلك نفى أن يكون الله قد استوى على عرشه فنحن لا نترك هذا المعنى الحق لمجرد هذه التسمية الباطلة ، وقولنا : من غير تكييف ولا تمثيل ينفى عن ذلك كل باطل .

وهكذا فإن ابن تيمية يثبت الصفات التى ورد بها السمع على حقيقتها لا على مجازها ، وينفى عن ذلك كل معنى يوهم التشبيه والتجسيم ، ولا يتردد فى حمل الصفات على حقيقتها ونفى أن تكون مجازا . وليس معنى ذلك أن حقيقة هذه الصفات لله تشبه حقيقتها بالنسبة للمخلوق . لأن حقيقة كل صفة تتبع حقيقة الذات الموصوفة بها . وإذا كنا لا نعلم عن حقيقة الذات الإلهية إلا جهلنا بها وبكنهها فإن معرفتنا بحقائق صفاته وكيفها هى أيضا كذلك . ولقد عبر أبو بكر عن ذلك أصدق تعبير حين قال : « العجز عن درك الإدراك إدراك ، والبحث فى ذات الله إشراك » . وقال أيضا : « سبحان من لم يجعل لنا سبيلا إلى معرفته إلا العجز عن معرفته » . وكما أن الذات الإلهية موجودة حقيقة لا مجازا ، فكذلك الصفات الإلهية موجودة أيضا حقيقة لا مجازا .

وكما أن كيف الذات الإلهية مرفوع ، فكذلك كيف صفاته تعالى مرفوع . ومع وضوح التنزيه عند ابن تيمية فإن جماعة من الدارسين قد شنعوا على مذهبه فى الصفات وقالوا : إنه مشبه ومجسم . وذهبوا فى التعللة لذلك كل مذهب ، ولو أنصفوا لقرأوا تراث ابن تيمية وما أخلدوا إلى الراحة واكتفوا بما كتبه عنه خصومه وأعداؤه . والله يهدى من يشاء إلى سواء السبيل .



ولقد أردت بهذه المقدمة توضيح منهج ابن تيمية من مسائل الخلاف بينه وبين خصومه ، وهى التى كانت مثار الاتهامات الموجهة إليه على كثرتها واختلافها . وقد أفردنا بحثا مستقلا عن موقف ابن تيمية من هذه الأمور بالتفصيل أبنا فيه سبب الاشتباه عند المخالفين فليرجع إليه من أراد معرفة حقيقة الموقف ^(٦١) والله أسأل أن يجعل هذا العمل مقبولا لديه ، وأن ينفعنا به ويعلمنا ما لم نكن نعلم . إنه نعم المولى ونعم النصير .

ولايسعنى فى هذا الموقف إلا أن أتقدم بخالص الشكر والعرفان لأسرة مركز الأهرام للترجمة والنشر على اهتمامها بقضية التراث ونشره وتقريبه للقارىء الكريم . وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

(٦١) راجع الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل ط . مجموع البحوث الإسلامية سنة ١٩٧٣ مقدمة دقائق التفسير للمؤلف ٥/١ — ٢٥ وبعدها ط . دار الأنصار ١٩٧٨ م .

تقريب كتاب
دواء تعارض العقل والنقل

الفصل الأول

هل تتعارض الأدلة القطعية

تمهيد

هذا الفصل يعتبر أكبر فصول الكتاب كلها إذ يستغرق الصفحات (من ٥٩ — ١٥٠) ويشرح فيه المؤلف قانون الرازي الذى وضعه فى كتابه (نهاية العقول) وفى غيره من الكتب الأخرى . ويذهب فيه إلى القول بأن العقل قد يتعارض مع الشرع ، وحينئذ ينبغى عنده أن نرد دليل الشرع ونعتصم بدليل العقل ، وهذه الدعوى يردها ابن تيمية من وجوه كثيرة أوصلها إلى عشرة أوجه .

فبين أولا أن كلام القائلين بتعارض العقل مع الشرع يتطلب إثبات التعارض فعلا ، ثم يتطلب بعد ذلك أن ما يدعيه المتكلمون والفلاسفة من أدلة هى فى ذاتها أدلة عقلية صريحة فى دلالتها على مطلوبها ، ثم بعد ذلك ننظر فيما يدعونه من شرع هل هو شرعى صحيح أم أنه ليس شرعيا فى ذاته وهم يسمونه كذلك ؟ وكثيرا ما يدعى البعض أن معه دليلا عقليا يتعارض مع نص شرعى ، وإذا تحققنا فى الأمر قد لانجد الدليل عقليا ، بل هو وهم أو خيال ، وأحيانا قد لانجد النص شرعيا إما فى الدلالة وإما فى المتن وإما فيهما معا ، وعند تحقيق المسألة لانجد دليلا عقليا صريحا يتعارض أبدا مع نص شرعى صحيح .

ثم يشرح ابن تيمية الجهة التى يكون الدليل مقبولا أو مرفوضا لأجلها ، ويبين أن الدليل يقبل لكونه قطعى الدلالة على المراد ، كدلالة طلوع الشمس على وجود

النهار ، فهذه دلالة قطعية لايشك فيها عاقل ، ثم يستعرض المؤلف الأدلة التي يدعيها هؤلاء أدلة عقلية فيرى أنها تشتمل على ألفاظ مجملة ومعان مبهمة ، كاستعمالهم لفظ ، الحيز والجهة ، والجسمية ، والجوهر ، والعرض .. الخ ويجعلونها أصلا يتأولون آيات القرآن من أجلها ، وعند النظر في هذه الألفاظ نجد فيها حقا وباطلا ، فإذا أثبتناها فقد أثبتنا ما فيها من باطل ، وإذا نفيناها فقد نفينا ما فيها من حق ، ولهذا فإن أسلم الطرق وأصوب المناهج هو الاعتصام بألفاظ القرآن نفيا أو إثباتا . خاصة مايتصل منها بالله وبصفاته .

وفي أثناء عرض ابن تيمية لهذه القضية كان يتناول الآراء المخالفة بالنقض والتحصيل لبيان تهافتها إذا قورنت بما في القرآن من أدلة ، فعل ذلك مع ابن سينا الفيلسوف والفارابي ، ومع المتكلمين كالرازي والغزالي والأمدى ، وغيرهم . فكان يعرض دليلهم الذي يدعون أنه دليل عقلى عارضوا به أدلة القرآن ويتناوله بالشرح والتفصيل ، ويبين تهافته من وجوه كثيرة ، ليصل في النهاية إلى القول بأن مايدعيه هؤلاء عقليا — ليس في حقيقته إلا ظنا مرجوحا فكيف يعارضون به النص المنزل من عند الله ، ثم كيف يجعلونه أصلا في إثبات الشرع ؟ . ويتنقل المؤلف إلى هذه القضية الخطيرة فيشرح قولهم « إن العقل أصل في إثبات الشرع ، فلا يصح لنا أن نطعن في حكم العقل ، لأن الطعن فيه طعن في الشرع نفسه » . فيبين خطأ هذه الدعوى من وجوه عديدة : فالعقل عنده ليس أصلا في إثبات الشرع ، وإن كان طريقا لعلمنا به ، لأن الشيء الموجود ثابت في نفسه ، سواء علمنا بوجوده أم لم نعلم ، والشرع ثابت وجوده في نفسه سواء علمناه بعقولنا أو لم تدركه عقولنا . وتلك قاعدة جليلة ، وهى أن الشيء الموجود ثابت وجوده ، سواء أدركه الشخص أم لم يدركه ، والعقل مع الشرع هو من هذا القبيل ، فكيف يقال : إن العقل أصل في إثبات الشرع ، وأن الطعن فيه طعن في الشرع في نفسه ؟ وينتهى من ذلك إلى إثبات أن علاقة العقل بالشرع علاقة معرفة وتعرف وليس إثبات وجود أو نفيه .

ثم يتعرض بعد ذلك للعلم فيقسمه إلى علم نظرى وعملى ، ثم إلى كسبى ووهبى ، ويبين أن العلم بالله لايتوقف على العقليات المخالفة للشرع ، وينصح الفلاسفة والمتكلمين بضرورة الاعتصام بألفاظ الكتاب والسنة ، لأن الله أعلم بما

يليق به منا ، ويبين أن سبب الخطأ عندهم هو استعمالهم لتلك الألفاظ المجملة في حق الله ، وأنها أوقعتهم وأوقعت المسلم معهم في حيرة ، لأنهم حاولوا أن يتأولوا آيات القرآن عليها ، فعطلوها عن مراد الله منها ، ولو كانت طريقتهم سديدة في استعمال هذه الألفاظ لكانت الرسل أسبق منهم إلى استعمالها والإشارة إليها ، ولما لم يستعملها الرسل في حق الله لانفيا ولا إثباتا دل ذلك على أنها طريقة فاسدة ، أو على الأقل ليست هي الطريق الأقوم لهداية البشر .

تقريب الفصل الأول

قال شيخ الإسلام

المقصود هنا الكلام على قول القائل : « إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية ..
إنخ . كما تقدم ^(١) »

والكلام على هذه الجملة بنى على بيان مافي مقدمتها من التلبيس ، فإنها مبنية
على مقدمات .

أولها : ثبوت تعارضها

والثانية : انحصار التقسيم فيما ذكره من الأقسام الأربعة

والثالثة : بطلان الأقسام الثلاثة

والمقدمات الثلاثة باطلة

وبيان ذلك بتقديم أصل ، وهو أن يقال : إذا قيل : تعارض دليلان ، سواء
كانا سمعيين ^(٢) أو عقليين ، أو أحدهما سمعيا والآخر عقليا ، فالواجب أن يقال :

(١) صرح الرازى فى مقدمات كتبه بأن الدليل السمعى إذا عارضه دليل عقلى وجب تقديم الدليل العقلى ،
وقدم أسبابا كثيرة يستدل بها على هذه الدعوى ، وقد أخذ بهذه الدعوى الغزالى فى قانون التأويل ، كما سبق
إليها ابن سينا والفارابى من الفلاسفة . وهذا الكتاب الذى بين أيدينا وضعه المؤلف ليبطل به هذه الدعوى وليبين
أن أدلة القرآن لا يمكن أن تتعارض مع أدلة العقول ، وإذا ظهر ما قد يبدو متعارضاً فإن الخطأ يكون فى فهم
النص أو فى دعوى العقل .

(٢) الدليل السمعى : هو النص المعصوم الذى سمعناه عن الرسول وله جانبان :

١ — كونه خبر المعصوم فيسمى دليلاً شرعياً .

٢ — كونه يتضمن دليلاً عقلياً يرشدنا إليه النص فيسمى دليلاً عقلياً ، وكثيراً ما يستعمل المؤلف لفظ
السمعى والنقل والمرادهما واحد .

لا يخلو إما أن يكونا قطعيين^(٣) ، أو يكونا ظنيين ، وأما أن يكون أحدهما قطعيا والآخر ظنيا .

فأما القطعيان فلا يجوز تعارضهما : سواء كانا عقليين أو سمعيين ، أو أحدهما عقليا والآخر سمعيا ، وهذا متفق عليه بين العقلاء ، لأن الدليل القطعي هو الذى يجب ثبوت مدلوله : ولا يمكن أن يكون دلالة باطلة .

وحينئذ فلو تعارض دليلان قطعيان ، وأحدهما يناقض مدلول الآخر ، للزم الجمع بين النقيضين ، وهو محال ، بل كل ما يعتقد تعارضه من الدلائل التى يعتقد أنها قطعية فلا بد من أن يكون الدليلان أو أحدهما غير قطعى ، أو أن لا يكون مدلولاهما متناقضين ، فأما مع تناقض المدلولين المعلومين فيمتنع تعارض الدليلين .

وإن كان أحد الدليلين المتعارضين قطعيا دون الآخر فإنه يجب تقديمه باتفاق العقلاء ، سواء كان هو السمعى أو العقلى ، فإن الظن لا يرفع اليقين .

وأما إن كانا جميعا ظنيين : فإنه يصار إلى طلب ترجيح أحدهما ، فأيهما نرجح كان هو المقدم ، سواء كان سمعيا أو عقليا .

ولا جواب عن هذا إلا أن يقال : الدليل السمعى لا يكون قطعيا ، وحينئذ فيقال : هذا — مع كونه باطلا — فإنه لا ينفع ، فإنه على هذا التقدير يجب تقديم القطعى لكونه قطعيا لا لكونه عقليا ، ولا لكونه أصلا للسمع ، وهؤلاء جعلوا عمدتهم فى التقديم كون العقل هو الأصل للسمع ، وهذا باطل ، كما سيأتى بيانه إن شاء الله .

وإذا قدر أن يتعارض قطعى وظنى ، لم ينزع عاقل فى تقديم القطعى ، لكن كون السمعى لا يكون قطعيا دونه خرط القتاد .

وأیضا ، فإن الناس متفقون على أن كثيرا مما جاء به الرسول معلوم بالاضطرار

(٣) المراد بها كون الدليل قطعيا فى دلالة على المطلوب كدلالة وجود الشمس على وجود النهار ، فإنها دلالة قطعية لا تحتمل نقيضها ، عكس الدلالة الظنية .

من دينه ، كما يجاب العبادات وتحريم الفواحش والظلم ، وتوحيد الصانع ، وإثبات المعاد وغير ذلك .

وحينئذ فلو قال قائل : إذا قام الدليل العقلي القطعي على مناقضة هذا فلا بد من تقديم أحدهما : فلو قدم هذا السمعى قدح في أصله ، وإن قدم العقلي لزم تكذيب الرسول فيما علم بالاضطرار أنه جاء به ، وهذا هو الكفر الصريح ، فلا بد لهم من جواب عن هذا .

والجواب عنه أنه يمتنع أن يقوم عقلي قطعي يناقض هذا .

فبين أن كل ما قام عليه دليل قطعي سمعى يمتنع أن يعارضه قطعي عقلي . ومثل هذا الغلط يقع فيه كثير من الناس ، يقدرّون تقديرًا يلزم منه لوازم ، فيثبتون تلك اللوازم ، ولا يهتدون لكون ذلك التقدير ممتنعًا ، والتقدير الممتنع قد يلزمه لوازم ممتنعة كما في قوله تعالى : « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » (سورة الأنبياء : ٢٢) . ولهذا أمثلة :

منها ما يذكره القدريّة^(٤) والجبريّة^(٥) في أن أفعال العباد : هل هي مقدورة للرب والعبد أم لا ؟ فقال جمهور المعتزلة : إن الرب لا يقدر على عين مقدور العبد . واختلفوا : هل يقدر على مثل مقدوره ؟

فأثبتته البصريون^(٦) ، كأبي علي وأبي هاشم ، ونفاه الكعبي وأتباعه البغداديون وقال جهنم^(٧) وأتباعه الجبرية : إن ذلك الفعل مقدور للرب

(٤) كثيرًا ما يطلق ابن تيمية لفظ القدريّة ويريد به المعتزلة لأنهم قالوا بنفى القدر وأن الإنسان خالق لأفعاله بقدرته المستقلة عن قدرة الله .

(٥) يطلق لفظ الجبرية عند ابن تيمية على الجهمية أتباع جهنم بن صفوان لقوله بالجبر المطلق وأحيانًا يريد به الأشاعرة لقولهم بقول جهنم في أفعال العباد .

(٦) هم فرقة من معتزلة البصرة الذين زعموا أنه لا يقدر على مقدورات غيره وإن كان هو الذي أقدرهم عليها .

(٧) هو جهنم بن صفوان مولى بنى واسب ، خراساني الأصل تتلمذ على الجعد بن درهم وكانت له صلة بمقاتل بن سليمان من المرجئة ، وإليه تنسب الجهمية ، ومن أهم مقاريد القول بفناء الجنة والنار ، ونفى الصفات ، والقول بالجبر . انظر عنه : مقالات الأشعرى ١٣٢/١ ، ٢٧٩ ، الملل والنحل ١٣٥/١ ، الفرق =

لا للعبد^(٨) .

وكذلك قال الأشعري وأتباعه : إن المؤثر فيه قدرة الرب دون قدرة العبد^(٩) .

واحتج المعتزلة بأنه لو كان مقدورا لهما للزم إذا أراداه أحدهما وكرهه الآخر ، مثل أن يريد الرب تحريكه ويكرهه العبد : أن يكون موجودا معدوما ، لأن المقدور من شأنه أن يوجد عند توفر دواعي القادر ، وأن يبقى على العدم عند توفر صارفه ، فلو كان مقدور العبد مقدورا لله لكان إذا أراد الله وقوعه وكره العبد وقوعه لزم أن يوجد لتحقق الدواعي ، ولا يوجد لتحقق الصارف ، وهو محال .

وقد أجاب الجبرية عن هذا بما ذكره الرازي ، وهو : أن البقاء على العدم عند تحقق الصارف ممنوع مطلقا ، بل يجب إذا لم يقم مقامه سبب آخر مستقل ، وهذا أول المسألة ، وهو جواب ضعيف ، فإن الكلام في فعل العبد القائم به إذا قام بقلبه الصارف عنه دون الداعي إليه ، وهذا يمتنع وجوده من العبد في هذه الحال ، وما قدر وجوده بدون إرادته لا يكون فعلا اختياريا ، بل يكون بمنزلة حركة المرتعش ، والكلام إنما هو في الاختياري ، ولكن الجواب منع هذا التقدير ، فإن لم يرد العبد من أفعاله يمتنع أن يكون الله مريداً لوقوعه ، إذ لو شاء (وقوعه) لجعل العبد مريداً له ، فإذا لم يجعله مريداً له علم أنه لم يشأه ، ولهذا اتفق علماء المسلمين على أن

= بين الفرق ص ١٢٨ ، التبصير في الدين ص ٦٣ ، الخطط لمقريري ٣٤٩/٢ ، البدء والتاريخ ١٤٦/٥ ، ميزان الاعتدال ١٩٧/١ ، لسان الميزان ١٤٢/٢ .

(٨) كان يرى الجهم أن الإنسان لا يقدر على شيء من أفعاله ولا يوصف بالاستطاعة ، وإنما هو مجبور في أفعاله ولا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار وإنما يخلق الله فيه الأفعال على حسب ما يخلقها في الجمادات . انظر مذهب الجهم في : الملل ١٣٦/١ ، الفرق بين الفرق ، ص ٢١١ ، التبصير في الدين ، ص ٩٦ ، عن أصول الدين للبغدادي ، ص ١٣٤ ، المقالات للأشعري ٢٧٩/١ ، الفصل ٥٤/٣ .

(٩) ذهب أبو الحسن الأشعري في تفسير أفعال العباد إلى أنها مخلوقة لله ولا تأثير للقدرة الحادثة في إحداث الفعل ، وإنما ينسب الفعل إليها على جهة الكسب ومباشرة الفعل فقط . انظر رأي الأشعري في : الإبانة واللمع ، ص ٦٩ ، الملل والنحل ١٥٦/١ ، الفرق بين الفرق ، ص ٣٣٨ ، أصول الدين ، ص ١٣٤ ، الفصل في الملل والنحل ٥٤/٣ ، محصل أفكار المتقدمين ، ص ١٤٠ .

الإنسان لو قال : « والله لأفعلن كذا وكذا إن شاء الله » ثم لم يفعله أنه لا يحنث ، لأنه لما لم يفعله علم أن الله لم يشأه ، (إذ لو شاء لفعله العبد ، فلما لم يفعله علم أن الله لم يشأه) .

واحتج الجبرية بما ذكره الرازي وغيره بقولهم : إذا أراد الله تحريك جسم وأراد العبد تسكينه : فإما أن يمتنع معا ، وهو محال ، لأن المانع من وقوع مراد كل واحد منهما هو وجود مراد الآخر ، فلو امتنع معا لوجدا معا ، وهو محال ، أو لوقعا معا ، وهو محال ، أو يقع أحدهما ، وهو باطل ، لأن القدرتين متساويتان في الاستقلال بالتأثير في ذلك المقدور الواحد ، والشئ الواحد حقيقته لا تقبل التفاوت ، فإذا قدرتان بالنسبة إلى اقتضاء وجود ذلك المقدور على السوية ، وإنما التفاوت في أمور خارجة عن هذا المعنى ، وإذا كان كذلك امتنع الترجيح .

فيقال : هذه الحجة باطلة على المذهبين .

أما أهل السنة فعندهم يمتنع أن يريد الله تحريك جسم ، ويجعل العبد مريدا لأن يجعله ساكنا مع قدرته على ذلك ، فإن الإرادة الجازمة مع القدرة تستلزم وجود المقدور ، فلو جعله الرب مريدا مع قدرته لزم وجود مقدوره ، فيكون العبد يشأ ما لا يشأ الله وجوده ، وهذا ممتنع ، بل ما شاء الله وجوده يجعل القادر عليه مريدا لوجوده ، لا يجعله مريدا لما يناقض مراد الرب .

وأما على قول المعتزلة فعندهم تمتنع قدرة الرب على عين مقدور العبد ، فيمتنع اختلاف الإرادتين في شئ واحد .

وكلتا الحججتين ^(١٠) باطلة ، فإنهما مبنيتان على تناقض الإرادتين ، وهذا ممتنع ، فإن العبد إذا شاء أن يكون شئ لم يشأه حتى يشأ الله مشيئته ، كما قال تعالى : « لمن شاء منكم أن يستقيم . وما تشاءون إلا أن يشأ الله رب العالمين » (سورة التكويد : ٢٨ — ٢٩) ، وما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن ، فإذا

(١٠) أى حجة الأشاعرة كما يمثلهم الرازي وحجة المعتزلة .

شاءه الله جعل العبد شائيا له ، « وإذا جعل العبد كارها له غير مريد له ، لم يكن هو في هذه الحال شائيا له » .

فهم بنوا الدليل على تقدير مشيئة الله له ، وكراهة العبد له ، وهذا تقدير ممتنع ، وهذا نقلوه من تقدير ربين وإلهين ، وهو قياس باطل ، لأن العبد مخلوق لله هو وجميع مفعولاته ، ليس هو مثلاً لله ولا ندا ، ولهذا إذا قيل ما قاله أبو اسحاق الاسفراييني : من أن فعل العبد مقدور بين قادرين ، لم يرد به بين قادرين مستقلين ، بل قدرة العبد مخلوقة لله ، وإرادته مخلوقة لله ، فالله قادر مستقل ، والعبد قادر بجعل الله له قادراً ، وهو خالقه وخالق قدرته وإرادته وفعله ، فلم يكن هذا نظير ذاك .

وكذلك ما يقدره الرازي وغيره في مسألة إمكان دوام الفاعلية ، وأن إمكان الحوادث لا بداية له ، من أنا إذا قدرنا إمكان حادث معين ، وقدرنا أنه لم يزل ممكناً ، كان هذا لم يزل ممكناً ، مع أنه لا بداية لإمكانه ، فإن هذا تقدير ممتنع ، وهو تقدير ماله بداية مع أنه لا بداية له ، وهو جمع بين النقيضين ، ولهذا منع الرازي في « محصله »^(١١) إمكان هذا .

وهذا الذي ذكرناه بين واضح ، متفق عليه بين العقلاء من حيث الجملة ، وبه يتبين أن إثبات التعارض بين الدليل العقلي والسمعي ، والجزم بتقديم العقلي ، معلوم الفساد بالضرورة ، وهو خلاف ما اتفق عليه العقلاء .

الجواب على اعتراض الرازي والفلاسفة

وحينئذ فنقول : الجواب من وجوه :

أحدها : أن قوله : « إذا تعارض النقل والفعل » .

إما أن يريد به القطعيين^(١٢) ، فلا نسلم إمكان التعارض حينئذ .

(١١) وهو كتاب « محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين » للرازي طبع في مصر عدة طبعات .

(١٢) المراد بالقطعيين ما كانت دلالة الواحد منهما قاطعة في تحقيق مدلوله كدلالة وجود الحركة على وجود

المتحرك ، والظني ما كانت دلالة احتمالية لا قطعية .

وإما أن يريد به الظنيين ، فالمقدم هو الراجع مطلقا .
وإما أن يريد به أن أحدهما قطعى ، فالقطعى هو المقدم مطلقا ، وإذا قدر أن
العقلى هو القطعى كان تقديمه لكونه قطعيا ، لا لكونه عقليا .
فعلم أن تقديم العقلى مطلقا خطأ ، كما أن جعل جهة الترجيح كونه عقليا خطأ .

الوجه الثانى

أن يقال : لا نسلم انحصار القسمة فيما ذكرته من الأقسام الأربعة ، إذ من
الممكن أن يقال :

يقدم العقلى تارة والسمعى أخرى ، فأيهما كان قطعيا قدم ، وإن كانا جميعا
قطعيين ، فيمتنع التعارض ، وإن كانا ظنيين فالراجع هو المقدم .

فدعوى المدعى : أنه لا بد من تقديم العقلى مطلقا أو السمعى مطلقا ، أو الجمع
بين النقيضين ، أو رفع النقيضين — دعوى باطلة ، بل هنا قسم ليس من هذه
الأقسام ، كما ذكرناه ، بل هو الحق الذى لا ريب فيه .

الوجه الثالث

هل العقل أصل فى إثبات الشرع فى نفسه أم أصل فى علمنا به ؟

قوله : « إن قدمنا النقل كان ذلك طعنا فى أصله الذى هو العقل ، فيكون طعنا
فيه » غير مسلم .

وذلك لأن قوله : « إن العقل أصل للنقل » إما أن يريد به :

أنه أصل فى ثبوته فى نفس الأمر .

أو أصل فى علمنا بصحته .

والأول لا يقوله عاقل ، فإن ما هو ثابت فى نفس الأمر بالسمع أو بغيره هو
ثابت ، سواء علمنا بالعقل أو بغير العقل ثبوته ، أو لم نعلم ثبوته لا بعقل ولا بغيره ،
إذ عدم العلم ليس علما بالعدم ، وعدم علمنا بالحقائق لا ينفى ثبوتها فى أنفسها ،

فما أخبر به الصادق المصدوق عليه السلام هو ثابت في نفس الأمر ، سواء علمنا صدقه أو لم نعلمه . ومن أرسله الله تعالى إلى الناس فهو رسوله ، سواء علم الناس أنه رسول أو لم يعلموا ، وما أخبر به فهو حق ، وإن لم يصدقه الناس ، ومأمر به عن الله فالله أمر به وإن لم يطعه الناس ، فثبوت الرسالة في نفسها وثبوت صدق الرسول ، وثبوت ما أخبر به في نفس الأمر : ليس موقوفا على وجودنا ، فضلا عن أن يكون موقوفا على عقولنا ، أو على الأدلة التي نعلمها بعقولنا . وهذا كما أن وجود الرب تعالى وما يستحقه من الأسماء والصفات ثابت في نفس الأمر ، سواء علمناه أو لم نعلمه .

فتبين بذلك أن العقل ليس أصلا لثبوت الشرع في نفسه ، ولا معطيا له صفة لم تكن له ، ولا مفيدا له صفة كمال ، إذ العلم مطابق للمعلوم المستغنى عن العلم ، تابع له ، ليس مؤثرا فيه .

العلم نوعان

فإن العلم نوعان : أحدهما العملي ، وهو ما كان شرطا في حصول المعلوم ، كتصور أحدنا لما يريد أن يفعله ، فالمعلوم هنا متوقف على العلم به محتاج إليه .

والثاني : العلم الخبري النظري ، وهو ما كان المعلوم غير مفتقر في وجوده إلى العلم به ، كعلمنا بوحداية الله تعالى وأسمائه وصفاته وصدق رسله وبملائكته وكتبه وغير ذلك ، فإن هذه المعلومات ثابتة سواء علمناها أو لم نعلمها ، فهي مستغنية عن علمنا بها ، والشرع مع العقل هو من هذا الباب ، فإن الشرع المنزل من عند الله ثابت في نفسه ، سواء علمناه بعقولنا أو لم نعلمه ، فهو مستغن في نفسه عن علمنا وعقلنا ، ولكن نحن محتاجون إليه وإلى أن نعلمه بعقولنا ، فإن العقل إذا علم ماهو عليه الشرع في نفسه صار عالما به ، وبما تضمنه من الأمور التي يحتاج إليها في دنياه وآخرته ، و انتفع بعلمه به ، وأعطاه ذلك صفة لم تكن له قبل ذلك ، ولو لم يعلمه لكان جاهلا ناقصا .

وأما إن أراد أن العقل أصل في معرفتنا بالسمع ودليل لنا على صحته — وهذا

هو الذى أرادہ — فيقال له : أتعنى بالعقل هنا الغريزة التى فىنا ، أم العلوم التى استفدناها بتلك الغريزة ؟

أما الأول : فلم ترده ، ويمتنع أن تريده ، لأن تلك الغريزة ليست علما يتصور أن يعارض النقل ، وهى شرط فى كل علم عقلى أو سمعى كالحياة ، وما كان شرطا فى الشئ امتنع أن يكون منافيا له ، فالحياة والغريزة شرط فى كل العلوم سمعيا وعقليا ، فامتنع أن تكون منافية لها ، وهى أيضا شرط فى الاعتقاد الحاصل بالاستدلال ، وإن لم تكن علما ، فيمتنع أن تكون منافية له ومعارضة له .

وإن أردت بالعقل : الذى هو دليل السمع وأصله المعرفة الحاصلة بالعقل ، فيقال لك : من المعلوم أنه ليس كل ما يعرف بالعقل يكون أصلا للسمع ودليلا على صحته ، فإن المعارف العقلية أكثر من أن تحصر ، والعلم بصحة السمع غايته أن يتوقف على ما به يعلم صدق الرسول ﷺ .

وليس كل العلوم العقلية يعلم بها صدق الرسول ﷺ ، بل ذلك يعلم بما يعلم به أن الله تعالى أرسله ، مثل إثبات الصانع وتصديقه للرسول بالآيات .

وإذا كان كذلك لم تكن جميع المعقولات أصلا للنقل ، لا بمعنى توقف العلم بالسمع عليها ، ولا بمعنى الدلالة على صحته ، ولا بغير ذلك ، لا سيما عند كثير من متكلمي الإثبات أو أكثرهم كالأشعرى فى أحد قوليہ ، وكثير من أصحابه أو أكثرهم ، كالأستاذ أبى المعالى الجوينى ومن بعده ومن وافقهم — الذين يقولون : العلم بصدق الرسول عند ظهور المعجزات التى تجرى مجرى تصديق الرسول علم ضرورى ، فحينئذ ما يتوقف عليه العلم بصدق الرسول من العلم العقلى سهل يسير ، مع أن العلم بصدق الرسول له طرق كثيرة متنوعة ، كما قد بسط الكلام عليه فى غير هذا الموضع .

وحينئذ فإذا كان المعارض للسمع من المعقولات مالا يتوقف العلم بصحة السمع عليه ، لم يكن القدح فيه قدحا فى أصل السمع ، وهذا بين واضح ، وليس القدح فى بعض العقليات قدحا فى جميعها ، كما أنه ليس القدح فى بعض السمعيات قدحا

في جميعها ، ولا يلزم من صحة بعض العقليات صحة جميعها ، كما لا يلزم من صحة بعض السمعيات صحة جميعها .

وحينئذ فلا يلزم من صحة المعقولات التي تبني عليها معرفتنا بالسمع صحة غيرها من المعقولات ، ولا من فساد هذه فساد تلك ، فضلا عن صحة العقليات المناقضة للسمع .

فكيف يقال : إنه يلزم من صحة المعقولات التي هي ملازمة للسمع صحة المعقولات المناقضة للسمع ؟ فإن ما به يعلم السمع ، ولا يعلم السمع إلا به ، لازم للعلم بالسمع ، لا يوجد العلم بالسمع بدونه ، وهو ملزوم له ، والعلم به يستلزم العلم بالسمع ، والمعارض للسمع مناقض له مناف له . فهل يقول عاقل : إنه يلزم من ثبوت ملازم الشيء ثبوت مناقضه ومعارضه ؟

ولكن صاحب هذا القول جعل العقليات كلها نوعا واحدا متاثلا في الصحة أو الفساد ، ومعلوم أن السمع إنما يستلزم صحة بعضها الملازم له ، لصحة البعض المنافي له . والناس متفقون على أن ما يسمى عقليات منه حق ، ومنه باطل ، وما كان شرطا في العلم بالسمع وموجبا فهو لازم للعلم به ، بخلاف المنافي المناقض له ، فانه يمتنع أن يكون هو بعينه شرطا في صحته ملازما لثبوته ، فإن الملازم لا يكون مناقضا ، فثبت أنه لا يلزم من تقديم السمع على ما يقال أنه معقول في الجملة القدح في أصله .

فقد تبين بهذه الوجوه الثلاثة فساد المقدمات الثلاث التي بنوا عليها تقديم آرائهم على كلام الله ورسوله .

فإن قيل : نحن إنما نقدم على السمع المعقولات التي علمنا بها صحة السمع .

قيل : سنبين إن شاء الله أنه ليس فيما يعارض السمع شيء من المعقولات التي يتوقف السمع عليها ، فإذا نكل معارض السمع — مما يسمى معقولا — ليس أصلا للسمع ، يتوقف العلم بصحة السمع عليه ، فلا يكون القدح في شيء من المعقولات قدحا في أصل السمع .

العلم بالصانع لا يتوقف على العقليات المخالفة للسمع

الوجه الثاني: أن جمهور الخلق يعترفون بأن المعرفة بالصانع وصدق الرسول ليس متوقفا على ما يدعيه بعضهم من العقليات المخالفة للسمع ، والواضعون لهذا القانون — كأبي حامد والرازي وغيرهما — معترفون بأن العلم بصدق الرسول لا يتوقف على العقليات المعارضة له ، فطوائف كثيرون — كأبي حامد والشهرستاني وأبي القاسم الراغب وغيرهم — يقولون : العلم بالصانع فطرى ضرورى ^(١٣) .

والرازي والآمدى وغيرهما من النظائر يسلمون أن العلم بالصانع قد يحصل بالاضطرار ، وحيث أن العلم بكون الصانع قادرا معلوم بالاضطرار ، والعلم بصدق الرسول عند ظهور المعجزات التي تحدى الخلق بمعارضتها وعجزوا عن ذلك معلوم بالاضطرار .

ومعلوم أن السمعيات مملوءة من إثبات الصانع وقدرته وتصديق رسوله ، ليس فيها ما يناقض هذه الأصول العقلية التي بها يعلم السمع ، بل الذي في السمع يوافق هذه الأصول ، بل السمع فيه من بيان الأدلة العقلية على إثبات الصانع ، ودلائل ربوبيته وقدرته ، وبيان آيات الرسول ودلائل صدقه أضعاف ما يوجد في كلام النظائر ، فليس فيه — والله الحمد — ما يناقض الأدلة العقلية التي بها يعلم صدق الرسول .

ومن جعل العلم بالصانع نظريا يعترف أكثرهم بأن من الطرق النظرية التي بها يعلم صدق الرسول مالا يناقض شيئا من السمعيات . والرازي ممن يعترف بهذا ، فإنه قال في « نهاية العقول » في مسألة التكفير في : « المسألة الثالثة » : « في أن يخالف الحق من أهل الصلاة هل يكفر أم لا ؟ » .

« قال الشيخ أبو الحسن الأشعري في أول كتاب « مقالات الإسلاميين »

(١٣) انظر مثلاً ما يذكره الشهرستاني في نهاية الإقدام ص ١٢٤ : « فما عدت هذه المسألة من النظريات التي يقوم عليها برهان ، فإن الفطر السليمة شهدت بضرورة فطرتها وبديهة فكرتها على صانع حكيم عالم قدير ... إلخ . وسيعرض ابن تيمية لهذه المسألة بأسهاب في آخر كتابنا هذا كما أشرت إلى ذلك في المقدمة .

اختلف المسلمون — بعد نبهم — فى أشياء ضلل فىها بعضهم بعضا ، وتبرأ بعضهم من بعض ، فصاروا فرقا متباينين ، إلا أن الإسلام يجمعهم فيهم ، فهذا مذهبه ، وعليه أكثر الأصحاب ، ومن الأصحاب من كفر المخالفين .

وأما الفقهاء : فقد نقل عن الشافعى رضى الله تعالى عنه قال : لا أراد شهادة أهل الأهواء ، إلا الخطائية^(١٤) فإنهم يعتقدون حل الكذب .

وأما أبو حنيفة رضى الله تعالى عنه : فقد حكى الحاكم صاحب المختصر فى كتاب « المنتقى » عن أبى حنيفة أنه لم يكفر أحدا من أهل القبلة .

وحكى أبو بكر الرازى عن الكرخى وغيره مثل ذلك .

وأما المعتزلة : فالذين كانوا قبل أبى الحسين تحامقوا وكفروا أصحابنا فى إثبات الصفات وخلق الأعمال .

وأما المشبهة^(١٥) : فقد كفرهم مخالفوهم من أصحابنا ومن المعتزلة .

وكان الأستاذ أبو اسحاق يقول : أكفر من يكفرنى ، وكل مخالف يكفرنا فنحن نكفروه ، وإلا فلا .

(١٤) الخطائية من غلاة الشيعة أتباع أبى الخطاب محمد بن أبى زينب مقلص الأسدى الكوفى الأجدع المقتول سنة ١٤٣ . قال النوبختى (فرق الشيعة ، ص ٣٧ ، ٣٨) : « وكان أبو الخطاب يدعى أن أباه عبد الله جعفر بن محمد (الصادق) عليهما السلام جعله قيمه ووصيه من بعده ، وعلمه اسم الله الأعظم ، ثم ترقى إلى أن ادعى أنه من الملائكة وأنه رسول الله إلى أهل الأرض والحجة عليهم » . وذكر الأشعرى أن الخطائية خمس فرق . انظر : مقالات الإسلاميين ١٠/١ — ١٣ ، الملل والنحل ١/٣٨٥ — ٣٨٥ ، الفرق بين الفرق ص ١٥٠ — ١٥٥ ، التبصير فى الدين ، ص ٧٣ — ٧٤ ، أصول الدين ، ص ٢٩٨ ، ٣٣١ ، الفصل لابن حزم ١٨٧/٤ ، الخطط للمقرئى ٣٥٢/٢ ، التنبيه للملطى ، ص ١٥٤ ، فرق الشيعة ، ص ٦٣ ، ٦٤ ، البدء والتاريخ ٣١/٥ ، الرجال للكشى (ط . الأعلمى ، النجف) ، ص ٢٤٦ — ٢٦٠ . وانظر « منهاج السنة » (ط . دار العروبة) ٣٩/١ ، ٤٠٤/٢ ، الدرء ٩٤/١ .

(١٥) جماعة من الكرامية وينسبون إلى أبى محمد بن كرام يشبهون الله بخلقه فى فهمهم للصفات الإلهية ويصفونه تعالى بما ينبغى أن ينزه الله عنه سبحانه ، انظر عنهم الملل والنحل للشهرستانى ، الفرق بين الفرق للبغدادى .

لا نكفر أحدا من أهل القبلة

والذى نختاره أن لا نكفر أحدا من أهل القبلة ^(١٦) .

والدليل عليه أن نقول : المسائل التى اختلف أهل القبلة فيها ، مثل أن الله تعالى هل هو عالم بالعلم أو بالذات ؟ وأنه تعالى هل هو موجد لأفعال العباد أم لا ؟ وأنه هل هو متحيز وهل هو فى مكان وجهة ؟ وهل هو مرئى أم لا ؟ لا يخلو إما أن تتوقف صحة الدين على معرفة الحق فيها أو لا تتوقف . والأول باطل ، إذ لو كانت معرفة هذه الأصول من الدين لكان الواجب على النبى ﷺ أن يطالبهم بهذه المسائل ، ويبحث عن كيفية اعتقادهم فيها ، فلما لم يطالبهم بهذه المسائل ، بل ماجرى حديث فى هذه المسائل فى زمانه عليه السلام ، ولا فى زمان الصحابة والتابعين رضى الله عنهم ، علمنا أنه لا تتوقف صحة الإسلام على معرفة هذه الأصول . وإذا كان كذلك لم يكن الخطأ فى هذه المسائل قادحا فى حقيقة الإسلام ، وذلك يقتضى الامتناع من تكفير أهل القبلة .

ثم قال بعد ذلك : « وأما دلالة الفعل المحكم على العلم فقد عرفت أنها ضرورية . وأما دلالة المعجز على الصدق فقد بينا أنها ضرورية ، ومتى عرفت هذه الأصول أمكن العلم بصدق الرسول عليه السلام ، فثبت أن العلم بالأصول التى يتوقف على صحتها نبوة محمد عليه السلام علم جلى ظاهر ، وإنما طال الكلام فى هذه الأصول لرفع هذه الشكوك التى يثبتها المبطلون ، إما فى مقدمات هذه الأدلة ، أو فى معارضاتها . والاشتغال برفع هذه الشكوك إنما يجب بعد عروضها ، فثبت أن أصول الإسلام جلية ظاهرة ، ثم إن أدلتها على الاستقصاء مذكورة فى كتاب الله تعالى ، خالية عما يتوهم معارضا لها . »

ثم ذكر بعد ذلك فقال : « قلنا » : أنا قد ذكرنا فى إثبات العلم بالصانع طرقا خمسة قاطعة فى هذا الكتاب من غير حاجة إلى القياس الذى ذكره ، والله أعلم .

(١٦) وهذا هو مذهب أهل السنة والجماعة فلا يكفر الفاسق ولا المبتدع ، إلا إذا أنكر ما هو معلوم من الدين بالضرورة .

وأيضاً ، فإنه ذكر في إثبات الصانع أربعة طرق :

طريق حدوث الأجسام ، وطريق إمكانها ، وطريق إمكان صفاتها ، وطريق حدوث صفاتها ، وقال : إن هذه الطريق لا تنفى كونه جسماً ، بخلاف الطرق الثلاثة ، وهم إنما ينفون ما ينفونه من الصفات لظنهم أنها تستلزم التجسيم الذى نفاه العقل الذى هو أصل السمع ، فإذا اعترفوا بأنه يمكن العلم بالصانع وصدق رسوله قبل النظر فى كونه جسماً أو ليس بجسم ، تبين أن صدق الرسول لا يتوقف على العلم بأنه ليس بجسم ، وحينئذ فلو قدر أن العقل ينفى ذلك لم يكن هذا من العقل الذى هو أصل السمع .

الوجه الثالث : أن يقال لمن ادعى من هؤلاء توقف العلم بالسمع على مثل هذا النفى ، كقول من يقول منهم : إنا لا نعلم صدق الرسول حتى نعلم وجود الصانع ، وأنه قادر غنى لا يفعل القبيح ، ولا نعلم ذلك حتى نعلم أنه ليس بجسم ، أو لا نعلم إثبات الصانع حتى نعلم حدوث العالم ، ولا نعلم ذلك إلا بحدوث الأجسام ، فلا يمكن أن يقبل من السمع ما يستلزم كونه جسماً .

الأنبياء لم يسلخوا هذه الطريق فى الدعوة إلى الله

فيقال لهم : قد علم بالاضطرار من دين الرسول والنقل المتواتر أنه دعا الخلق إلى الإيمان بالله ورسوله ، ولم يدع الناس بهذه الطريق التى قلتم أنكم أثبتتم بها حدوث العالم ونفى كونه جسماً ، وآمن بالرسول من آمن به من المهاجرين والأنصار ، ودخل الناس فى دين الله أفواجا ، ولم يدع أحدا منهم بهذه الطريق ، ولا ذكرها أحد منهم ، ولا ذكرت فى القرآن ولا حديث الرسول ، ولا دعا بها أحد من الصحابة والتابعين لهم بإحسان الذين هم خير هذه الأمة وأفضلها علما وإيمانا ، وإنما ابتدعت هذه الطريق فى الإسلام بعد المائة الأولى وانقراض عصر أكابر التابعين ، بل وأوساطهم ، فكيف يجوز أن يقال : إن تصديق الرسول موقوف عليها ، وأعلم الذين صدقوه وأفضلهم لم يدعوا بها ، ولاذكروها ، ولا ذكرت لهم ، ولا نقلها

أحد عنهم ، ولا تكلم بها أحد في عصرهم ؟ ^(١٧)

ليس في القرآن مايدل عليها

الوجه الرابع : أن يقال : هذا القرآن والسنة المنقولة عن النبي ﷺ ، متواترها وأحاديها ، ليس فيه ذكر مايدل على هذه الطريق ، فضلا عن أن تكون نفس الطريق فيها ، فليس في شيء من ذلك : أن الباري لم يزل معطلا عن الفعل والكلام بمشيئته ، ثم حدث ماحدث بلا سبب حادث ، وليس فيه ذكر الجسم والتحيز والجهة ، لا بنفي ولا إثبات ، فكيف يكون الإيمان بالرسول مستلزما لذلك ، والرسول لم يخبر به ولا جعل الإيمان به موقوفا عليه ؟

الوجه الخامس : أن هذه الطرق الثلاثة — طريق حدوث الأجسام — مبنية على امتناع دوام كون الرب فاعلا ، وامتناع كونه لم يزل متكلمًا بمشيئته ، بل حقيقتها مبنية على امتناع كونه لم يزل قادرا على هذا وهذا . ومعلوم أن أكثر العقلاء من المسلمين وغير المسلمين ينازعون في هذا ، ويقولون : هذا قول باطل .

وأما القول بإمكان الأجسام فهو مبنى على أن الموصوف ممكن ، بناء على أن المركب ممكن ، وعلى نفس الصفات ، وهى طريقة أحدثها ابن سينا وأمثاله ، وركبها من مذهب سلفهم ومذهب الجهمية ، وهى أضعف من التى قبلها من وجوه كثيرة .

وطريقة إمكان صفات الأجسام مبنية على تماثل الأجسام ، وأكثر العقلاء يخالفون في ذلك ، وفضلاؤهم معترفون بفساد ذلك ، كما قد ذكرنا قول الأشعرى والرازى والآمدى وغيرهم ، واعترافهم بفساد ذلك ، وبيننا فساد ذلك بصرح المعقول .

فإذا كانت هذه الطرق فاسدة عند جمهور العقلاء بل فاسدة في نفس الأمر ،

(١٧) وقد أشار إلى هذا المعنى أبو الحسن الأشعرى في رسالته لأهل الثغر حيث صرح بأن الأنبياء لم يدعوا الناس بها ، وإن هذه الطريقة ليست صحيحة في نفسها ، ولو كانت صحيحة لكان الأنبياء أسرع الناس إلى الأخذ بها .. انظر رسالة أهل الثغر بتحقيقنا ط التقدم سنة ١٩٨٧ .

امتنع أن يكون العلم بالصانع موقوفا على طريق فاسدة ، ولو قدر صحتها علم أن أكثر العقلاء عرفوا الله وصدقوا رسوله بغير هذه الطريق ، فلم يبق العلم بالسمع موقوفا على صحتها ، فلا يكون القدح فيها قدحا في أصل السمع .

الوجه السادس : أن يقال : إذا قدر أن السمع موقوف على العلم بأنه ليس بجسم مثلا لم يسلم أن مثبتى الصفات التى جاء بها القرآن والسنة خالفوا موجب العقل ، فإن قولهم فيما يثبتونه من الصفات كقول سائر من ينفى الجسم ويثبت شيئا من الصفات .

فإذا كان أولئك يقولون : إنه حى عليم قدير وليس بجسم ، ويقول آخرون : إنه حى بحياة ، عليم بعلم ، قدير بقدرة ، بل وسميع وبصير ومتكلم بسمع وبصر وكلام ، وليس بجسم ، أمكن هؤلاء أن يقولوا فى سائر الصفات التى أخبر بها الرسول ما قاله هؤلاء فى هذه الصفات .

وإذا أمكن المتفلسف أن يقول : هو موجود ، وعاقل ومعقول وعقل ، وعاشق ومعشوق وعشق ، ولذيد وملتذ ولذة ، وهذا كله شىء واحد ، وهذه الصفة هى الأخرى ، والصفة هى الموصوف ، وإثبات هذه الأمور لا يستلزم التجسيم ، أمكن سائر مثبتة الصفات أن يقولوا هذا وما هو أقرب إلى المعقول . فلا يقول من نفى شيئا مما أخبر به الشارع من الصفات قولا ويقول : إنه يوافق المعقول إلا ويقول من أثبت ذلك ما هو أقرب إلى المعقول منه .

وهذه جملة سياقى إن شاء الله تفصيلها ، وبيان أن كل من أثبت ما أثبته الرسول ونفى مانفاه كان أولى بالمعقول الصريح ، كما كان أولى بالمنقول الصحيح ، وأن من خالف صحيح المنقول فقد خالف أيضا صريح المعقول ، وكان أولى بمن قال الله فيه : « وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا فى أصحاب السعير » (سورة تبارك :

(١٠) .

خطأ الاستدلال بقصة ابراهيم

فإن قيل : قول القائلين : « إن الأنبياء لم يدعوا الناس إلى إثبات الصانع بهذه الطريقة : طريقة الأعراض وحدوثها ولزومها للأجسام ، وأن ما استلزم الحادث فهو حادث » .

للمنازعين فيه مقامان

أحدهما : منع هذه المقدمة : فإنه من المعروف أن كثيرا من النفاة يقول : إن هذه الطريقة هي طريقة ابراهيم الخليل ، وإنه استدل على حدوث الكواكب والشمس والقمر بالأفول ، والأفول هو الحركة والحركة هي التغير ، فلزم من ذلك أن كل متغير محدث ، لأنه لا يسبق الحوادث ، لامتناع حوادث لا أول لها ، وكل ما قامت به الحوادث فهو متغير ، فيجب أن يكون محدثا ، فهذه الطريق التي سلكتها هي طريقة ابراهيم الخليل .

وهذا مما ذكره خلق من النفاة ، مثل بشر المريسي^(١٨) وأمثاله ، ومثل ابن عقيل وأبي حامد والرازي ، وخلق غير هؤلاء .

وأیضا ، فالقرآن قد دل على أنه ليس بجسم ، لأنه أحد ، والأحد : الذي لا ينقسم ، وهو واحد ، والواحد : الذي لا ينقسم ، ولأنه صمد ، والصمد : الذي لا جوف له ، فلا يتخلله غيره ، والجسم يتخلله غيره^(١٩) ، ولأنه سبحانه قد قال :

(١٨) أبو عبد الرحمن بشر بن غياث بن أبي كريمة عبد الرحمن المريسي ، كان جده مولى لزيد بن الخطاب رضي الله عنه ، وقيل أن أباه كان يهوديا فصار صباغا بالكوفة . وهو رأس طائفة المريسية من المرجفة وكانت تقول : إن الإيمان هو التصديق ، وإن التصديق يكون بالقلب واللسان جميعا . وقال الشهرستاني : إن مذهب المريسي كان قريبا من مذهب النجار وبرغوث ، وأنهم أثبتوا كونه تعالى مريدا لم يزل لكل ما علم أنه سيحدث من خير وشر وإيمان وكفر وطاعة ومعصية . وقد توفي بشر سنة ٢١٨ وقيل سنة ٢١٩ .
انظر ترجمته ومذهبه في : لسان الميزان ٢٩/٢ - ٣١ ، وفيات الأعيان ١/٢٥١ - ٢٥٢ ، تاريخ بغداد ٥٦/٧ - ٦٧ ، الأعلام ٢٧/٢ ، ٢٨ ، مقالات الإسلاميين ١/١٤٠ ، ١٤١ ، ١٤٣ ، الخطط للمقريزي ٣٥٠/٢ ، الفصل لابن حزم ٤/٤٥ ، دائرة المعارف الإسلامية مقالة كارادي فوعن « بشر بن غياث » وانظر كتاب « الرد على بشر المريسي » للدارمي .

(١٩) تكلم ابن تيمية في « تفسير سورة الإخلاص » بالتفصيل عن معاني الجسم والصمد فليراجعها من اراد .

« ليس كمثله شيء » (سورة الشورى : ١١) ، والأجسام متماثلة ، فلو كان جسما لكان له مثل ، وإذا لم يكن جسما لزم نفى ملزومات الجسم .

وبعضهم يقول : نفى لوازم الجسم ، وليس بجيد ، فإنه لا يلزم من وجود اللازم وجود الملزوم ، ولكن يلزم من نفيه نفيه ، بخلاف ملزومات الجسم ، فإنه يجب من نفيها نفى الجسم ، فيجب نفى كل ما يستلزم كونه جسما .

ثم من نفى العلو والمباينة يقول : العلو يستلزم كونه جسما ، ومن نفى الصفات الخيرية يقول : إثباتها يستلزم التجسيم ، ومن نفى الصفات مطلقا قال : ثبوتها يستلزم التجسيم .

وأیضا ، فالتجسيم نفى ، لأنه يقتضى القسمة والتركيب ، فيجب نفى كل تركيب ، فيجب نفى كونه مركبا من الوجود والماهية ، ومن الجنس والفصل ، ومن المادة والصورة ، ومن الجواهر المفردة ، ومن الذات والصفات ، وهذه الخمسة هي التي يسميها نفاة الصفات من متأخري الفلاسفة تركيبا .

والمقصود هنا أن السمع دل على نفى هذه الأمور ، والرسل نفت ذلك ، وبينت الطريق العقلي المنافي لذلك ، وهو نفى التشبيه تارة ، وإثبات حدوث كل متغير تارة .

ثم إنه (لما) قال هؤلاء : إن الأفعال هو الحدوث ، والأفعال هو التغير ، فبنى ابن سينا وأتباعه من الدهرية على هذا وقالوا : ماسوى الله ممكن ، وكل ممكن فهو آفل ، فالآفل لا يكون واجب الوجود (٢٠) .

وجعل الرازى في « تفسيره » (٢١) هذا الهذيان ، (وقد) يقول هو وغيره :

(٢٠) ذكر ابن سينا في « الإشارات » (٥٣١/٣ ، ٥٣٢ ط المعارف) الفصل الحادى عشر : « قال قوم : إن هذا الشيء المحسوس موجود لذاته ، واجب لنفسه . لكن إذا تذكرت ما قيل لك في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجبا ، وتلوت قوله تعالى : « لا أجيبُ الآفلين » فإن الهوى في حظيرة الإمكان أقول ما » وسيرد هذا النص فيما يأتي .

(٢١) وهو المسمى بالتفسير الكبير أو مفاتيح الغيب . انظر تفسير الآية المذكورة من سورة الأنعام .

كل آفل متغير ، وكل متغير ممكن ، فيستدلون بالتغير على الإمكان ، كما استدل الأكثرون من هؤلاء بالتغير على الحدوث ^(٢٢) ، وكل من هؤلاء يقول : هذه طريقة الخليل .

المقام الثاني : أن يقال : نحن نسلم أن الأنبياء لم يدعوا الناس بهذه الطريق ولا بينوا أنه ليس بجسم ، وهذا قول محققى طوائف النفاة وأئمتهم ، فإنهم يعلمون ويقولون : إن النفى لم يعتمد فيه على طريقة مأخوذة عن الأنبياء ، وأن الأنبياء لم يدلوا على ذلك ، لا نصا ولا ظاهرا ، ويقولون إن كلام الأنبياء إنما يدل على الإثبات إما نصا وإما ظاهرا .

لكن قالوا : إذا كان العقل دل على النفى لم يمكننا إبطال مدلول العقل .

ثم يقول المتكلمون من الجهمية والمعتزلة ومن اتبعهم الذين قالوا : إنما يمكن إثبات الصانع وصدق رسله بهذه الطريق ، ويقولون : أنه لا يمكن العلم بحدوث العالم وإثبات الصانع ، والعلم بأنه قادر على عالم ، وأنه يجوز أن يرسل الرسل ويصدق الأنبياء بالمعجزات إلا بهذه الطريق — كما يذكر ذلك أئمتهم وحقاقهم ، حتى متأخروهم كأبى الحسين البصرى ، وأبى المعالى الجوينى ، والقاضى أبى يعلى ، وغيرهم — فإذا علمنا مع ذلك أن الأنبياء لم يدعوا الناس بها لزم ماقلناه من أن الرسول أحال الناس فى معرفة الله على العقل ، وإذا علموا ذلك فحيثئذ هم فى نصوص الأنبياء إما أن يسلكوا مسالك التأويل ، ويكون القصد بانزال التشابه تكليفهم استخراج طريق التأويلات ، وإما أن يسلكوا مسلك التفويض ، ويكون المقصود إنزال ألفاظ يتعبدون بتلاوتها وإن لم يفهم أحد معانيها .

ويقول ملاحدة الفلاسفة والباطنية ونحوهم : المقصود خطاب الجمهور بما يتخيلون به أن الرب جسم عظيم ، وأن الميعاد فيه لذات جسمانية ، وإن كان هذا

(٢٢) انظر ما ذكره الرازى فى تفسيره الكبير المسمى « مفاتيح الغيب » ٥٢/١٣ حيث يقول : « فالخواص يفهمون من الأقول الامكان ، وكل ممكن محتاج .. وأما الأوساط فإنهم يفهمون من الأقول مطلق الحركة ، فكل متحرك محدث ، وكل محدث فهو محتاج إلى القديم القادر » .

لاحقيقة له ، ثم إما أن يقال ان الأنبياء لم يعلموا ذلك ، وإما أن يقال ، علموه ولم يبينوه بل أظهروا خلاف الحق للمصلحة .

قيل في الجواب : أما من سلك المسلك الأول فجوابه من وجوه :

أحدها : أن يقال : فإذا كانت الأدلة السمعية المأخوذة عن الأنبياء دلت على صحة هذه الطريق وصحة مدلولها ، وعلى نفى مانتفونه من الصفات ، فحينئذ تكون الأدلة السمعية المثبتة لذلك عارضت هذه الأدلة ، فيكون السمع قد عارضه سمع آخر وإن كان أحدهما موافقا لما تذكرونه من العقل .

وحينئذ فلا تحتاجون أن تبينوا دفع السمعيات المخالفة لكم على هذا القانون الذي ابتدعتموه ، وجعلتم فيه آراء الرجال مقدمة على ما أنزل الله وبعث به رسله ، وفتحتم بابا لكل طائفة ، بل لكل شخص ، أن يقدم مارآه بمعقوله على ماثبت عن الله ورسوله ، بل قررتم بهذا أن أحدا لا يثق بشيء يخبر به الله ورسوله ، إذ جاز أن يكون له معارض عقلى لم يعلمه الخبير ، ولهذا كان هذا القانون لا يظهره أحد من الطوائف المشهورين وإنما كان بعضهم يبطنه سرا ، وإنما أظهر لما ظهر كلام الملاحدة ، أعداء الرسل .

الرسول لم يدع بطريقة الأعراض والجواهر (٢٣)

الوجه الثاني : أن يقال : كل من له أدنى معرفة بما جاء به النبي ﷺ يعلم بالاضطرار أن النبي ﷺ لم يدع الناس بهذه الطريق ، طريقة الأعراض ، ولا نفى الصفات أصلا ، لا نصا ، ولا ظاهرا ، ولا ذكر مايفهم منه ذلك لا نصا ولا ظاهرا ، ولا ذكر أن الخالق ليس فوق العالم ولا مباينا له ، أو أنه لا داخل العالم ولا خارجه ، ولا ذكر مايفهم منه ذلك لا نصا ولا ظاهرا ، بل ولا نفى الجسم

(٢٣) صرح بذلك أيضا أبو الحسن الأشعري في رسالته إلى أهل الثغر وقال : لو كانت طريقة الأعراض والجواهر صحيحة في ذاتها لكانت الرسل أسبق إلى الأخذ بها والإشارة إليها . انظر أصول أهل السنة والجماعة « رسالة أهل الثغر » للأشعري ، تحقيق محمد السيد الجلنيد .

الاصطلاحى ، ولا مايرادفه من الألفاظ ، ولا ذكر أن الحوادث يمتنع دوامها فى الماضى والمستقبل ، أو فى الماضى ، لا نصا ولا ظاهرا ، ولا أن الرب صار الفعل ممكنا له بعد أن لم يكن ممكنا ، ولا أنه صار الكلام ممكنا له بعد أن لم يكن ممكنا ، ولا أن كلامه ورضاه وغضبه وحبه وبغضه ونحو ذلك أمور مخلوقة بائنة عنه ، وأمثال ذلك مما يقوله هؤلاء ، لا نصا ولا ظاهرا .

بل علم الناس خاصتهم وعامتهم بأن النبى ﷺ لم يذكر ذلك أظهر من علمهم بأنه لم يحج بعد الهجرة إلا حجة واحدة ، وأن القرآن لم يعارضه أحد ، وأنه لم يفرض صلاة إلا الصلوات الخمس ، وأنه لم يكن يؤخر صلاة النهار إلى الليل وصلاة الليل إلى النهار ، وأنه لم يكن يؤذن له فى العيدين والكسوف والاستسقاء ، وأنه لم يرض بدين الكفار ، لا المشركين ولا أهل الكتاب قط ، وأنه لم يسقط الصلوات الخمس عن أحد من العقلاء ، وأنه لم يقاتله أحد من المؤمنين به ، لا أهل الصفة ولا غيرهم ، وأنه لم يكن يؤذن بمكة ، ولا كان بمكة أهل صفة ، ولا كان بالمدينة أهل صفة قبل أن يهاجر إلى المدينة ، وأنه لم يجمع أصحابه قط على سماع كف ولا دف ، وأنه لم يكن يقصر شعر كل من أسلم أو تاب من ذنب ، وأنه لم يكن يقتل كل من سرق أو قذف أو شرب ، وأنه لم يكن يصلى الخمس إذا كان صحيحا إلا بالمسلمين ، لم يكن يصلى الفرض وحده ، ولا فى الغيب ، وأنه لم يحج فى الهواء قط ، وأنه لم يقل رأيت ربي فى اليقظة ، لا ليلة المعراج ولا غيرها (٢٤) ولم يقل : أن الله ينزل عشية عرفة إلى الأرض ، وإنما قال : « إنه ينزل إلى السماء الدنيا عشية

(٢٤) شرح ابن تيمية رأيه فى غير هذا الكتاب بالنسبة لموضوع الرؤية فقد ذكر فى منهاج السنة ٥١٠/٢ ط . دار العروبة) أن : « أهل السنة متفقون على أن الله لا يراه أحد بعينه فى الدنيا : لا نبى ولا غير نبى » ولم يتنازع الناس فى ذلك إلا فى نبينا محمد صلى الله عليه وسلم خاصة ، مع أن أحاديث المعراج المعروفة ليس فى شيء منها أنه رآه أصلاً ، وإنما روى ذلك بإسناد ضعيف موضوع ... إلخ . وفى مسلم ١٦١/١ (كتاب الإيمان) باب قوله عليه السلام : « نور أتى أراه » وفى قوله : « رأيت نوراً » والحديث عن أنى ذكر قال : سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم : هل رأيت ربك ؟ فقال : « نور أتى أراه » . وفى رواية أخرى عن قتادة عن عبد الله بن شقيق قال : قلت لأنى ذكر : لو رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم لسألته ، فقال : عن أى شيء كنت تسأله ؟ قلت : كنت أسأله : هل رأيت ربك ؟ قال أبو ذر : سألته فقال : « رأيت نوراً » .

عرفة فيباهي الملائكة بالحجاج » ولا قال : إن الله ينزل كل ليلة إلى الأرض ، وإنما قال : « ينزل إلى سماء الدنيا » ، وأمثال ذلك مما يعلم العلماء بأحواله علما ضروريا أنه لم يكن ، ومن روى ذلك عنه أو أخذ يستدل على ثبوت ذلك علموا بطلان قوله بالاضطرار ، كما يعلمون بطلان قول السوفسطائية ، وإن لم يشتغلوا بحل شبههم .

وحينئذ فمن استدلل بهذه الطريق ، أو أخبر الأمة بمثل قول نفاة الصفات ، كان كذبه معلوما بالاضطرار أبلغ مما يعلم كذب من ادعى عليه هذه الأمور المنفية عنه وأضعافها . وهذا مما يعلمه من له أدنى خبرة بأحوال الرسل ، فضلا عن المتوسطين ، فضلا عن الوارثين له ، العالمين بأقواله وأفعاله .

الوجه الثالث : أن يقال : جميع ما ذكرتموه من أقوال الأنبياء أنها تدل على مثل قولكم فلا دلالة في شيء منها ، فمن وجوه متعددة ، وذلك معلوم يقينا ، بل فيها ما يدل على نقيض قولكم ، وهو مذهب أهل الإثبات ، وهكذا عامة ما يحتاج به أهل الباطل من الحجج ، لا سيما السمعية ، فإنها إنما تدل على نقيض قولهم .

الأفول : هو الغياب وليس الحركة

وأما قصة ابراهيم الخليل عليه السلام فقد علم باتفاق اللغة والمفسرين أن الأفول ليس هو الحركة ، سواء كانت حركة مكانية ، وهي الانتقال ، أو حركة في الكم كالتمو ، أو في الكيف كالسود والتبييض ، ولا هو التغير ، فلا يسمى في اللغة كل متحرك أو متغير آفلا ، ولا أنه أفل ، لا يقال للمصلى أو الماشي أنه آفل ، ولا يقال للتغير الذي هو استحالة ، كالمرض واصفرار الشمس : إنه أفول ، لا يقال للشمس إذا اصفرت : إنها أفلت : وإنما يقال « أفلت » إذا غابت واحتجبت ، وهذا من المتواتر المعلوم بالاضطرار من لغة العرب : أن آفلا بمعنى غائب ، وقد أفلت الشمس تأفل وتأفل أفولا : أى غابت .

ومما يبين هذا أن الله ذكر عن الخليل أنه لما : « رأى كوكبا قال هذا ربي

فلما أفل قال لا أحب الآفلين . فلما رأى القمر بازغاً قال هذا ربي فلما أفل قال لئن لم يهْدني ربي لأكونن من القوم الضالين . فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر فلما أفلت قال يا قوم إني برئ مما تشركون . إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض » (سورة الأنعام : ٧٦ — ٧٩) .

ومعلوم أنه لما بزغ القمر والشمس كان في بزوغه متحركا ، وهو الذي يسمونه تغيرا ، فلو كان قد استدل بالحركة المسماة تغيرا لكان قد قال ذلك من حين رآه بازغا . وليس مراد الخليل بقوله : « هذا ربي » رب العالمين ، ولا أن هذا هو القديم الأزلي الواجب الوجود ، الذي كل ماسواه محدث ممكن مخلوق له ، ولا كان قومه يعتقدون هذا حتى يدلمهم على فساده ، ولا اعتقد هذا أحد يعرف قوله ، بل قومه كانوا مشركين يعبدون الكواكب والأصنام ، ويقرون بالصانع .

ولهذا قال الخليل : « أفرايتم ما كنتم تعبدون . أنتم وآبائكم الأقدمون فإنهم عدو لي إلا رب العالمين . (سورة الشعراء : ٧٥ — ٧٧) ، وقال : « إني براء مما تعبدون . إلا الذي فطرنى فإنه سيهدين . وجعلها كلمة باقية في عقبه لعلهم يرجعون » (سورة الزخرف : ٢٦ — ٢٨) ، فذكر لهم ما كانوا يفعلونه من اتخاذ الكواكب والشمس والقمر ربا يعبدونه ويتقربون إليه ، كما هو عادة عباد الكواكب ومن يطلب تسخير روحانية الكواكب ، وهذا مذهب مشهور ، مازال عليه طوائف من المشركين إلى اليوم ، وهو الذي صنف فيه الرازي « السر المكتوم »^(٢٥) وغيره من المصنفات .

فإن قال المنازعون : بل الخليل إنما أراد أن هذا رب العالمين . قيل : فيكون إقرار الخليل حجة على فساد قولكم ، لأنه حيثئذ يكون مقرا بأن رب العالمين قد يكون متحيزا متنقلا من مكان إلى مكان ، متغيرا ، وإنه لم يجعل هذه الحوادث تنافي وجوده ، وإنما جعل المنافي لذلك أقوله ، وهو مغيبه ، فتبين أن قصة الخليل إلى إن تكون حجة عليهم أقرب من أن تكون حجة لهم ، ولا حجة لهم فيها بوجه من الوجوه .

(٢٥) أحد أسماء كتب الرازي المفقودة .

وأفسد من ذلك قول من جعل الأفول بمعنى الإمكان^(٢٦) وجعل كل ماسوى الله آفلا ، بمعنى كونه قديما أزليا ، حتى جعل السموات والأرض والجبال والشمس والقمر والكواكب لم تنزل ولا تنال آفلة ، وأن أفولها وصف لازم لها ، إذ هو كونها ممكنة ، والإمكان لازم لها ، فهذا مع كونه افتراء على اللغة والقرآن افتراء ظاهرا يعرفه كل أحد ، كما افترى غير ذلك من تسمية القديم الأزلى محدثا ، وتسميته مصنوعا — فقصة الخليل حجة عليه ، فإنه لما رأى القمر بازغا قال « هذا ربي » ولما رأى الشمس بازغة قال « هذا ربي » ، فلما أفلت قال : « لا أحب الآفلين » . فتبين أنه أفل بعد أن لم يكن آفلا ، فكون الشمس والقمر والكواكب وكل ماسوى الله ممكنا هو وصف لازم له ، لا يحدث له بعد أن لم يكن .

وهم يقولون : إمكانه له من ذاته ، ووجوده من غيره ، بناء على تفريقهم في الخارج بين وجود الشيء وذاته ، فالإمكان عندهم أولى بذاته من الوجود . ولوقال : فلما وجدت أو خلقت أو أبدعت قال : لا أحب الموجودين والمخلوقين ، كان هذا قبيحا متناقضا ، إذ لم يزل كذلك ، فكيف إذا قال : فلما صارت ممكنة ، وهي لم تنزل ممكنة .

وأیضا فهی من حین بزغت وإلى أن أفلت ممكنة بذاتها تقبل الوجود والعدم ، مع كونها عندهم قديمة أزلية يمتنع عدمها ، وحينئذ يكون كونها متحركة ليس بدليل عند ابراهيم على كونها ممكنة تقبل الوجود والعدم .

وأما قول القائل : « كل متحرك محدث ، أو كل متحرك ممكن يقبل الوجود والعدم » فهذه المقدمة ليست ضرورية فطرية باتفاق العقلا ، بل من يدعى صحة ذلك يقول : إنها لا تعلم إلا بالنظر الخفى ، ومن ينازع في ذلك يقول : إنها باطلة عقلا وسمعا ، ويمثل من مثل بها في أوائل العلوم الكلية لقصوره وعجزه ، وهو نفسه يقدح فيها في عامة كتبه .

(٢٦) وهو ابن سينا في الإشارات وتبعه الرازى في مفاتيح الغيب . راجع تفسير الآية عند الرازى .

وأما قوله : « كل متغير محدث أو ممكن » فإن أراد بالتغير ما يعرف من ذلك في اللغة ، مثل استحالة الصحيح إلى المرض ، والعدل إلى الظلم ، والصديق إلى العداوة ، فإنه يحتاج في إثبات هذه الكلية إلى دليل ، وإن أراد بالتغير معنى الحركة ، أو قيام الحوادث مطلقا ، حتى تسمى الكواكب حين بزوغها متغيرة ، ويسمى كل متكلم ومتحرك متغيرا ، فهذا مما يتعذر عليه إقامة الدليل فيه على دعواه .

لفظ الأحـد والواحد

وأما استدلالهم بما في القرآن من تسمية الله أحدا ، وواحدا على نفى الصفات ، الذى بنوه على نفى التجسيم .

فيقال لهم : ليس في كلام العرب ، بل ولا عامة أهل اللغات ، أن الذات الموصوفة بالصفات لا تسمى واحدا ولا تسمى أحدا في النفي والإثبات ، بل المنقول بالتواتر عن العرب تسمية الموصوف بالصفات واحدا وأحدا ، حيث أطلقوا ذلك ، ووحيدا .

قال تعالى : « ذرى ومن خلقت وحيدا » (سورة المدثر : ١١) وهو الوليد ابن المغيرة .

وقال تعالى : « فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك وإن كانت واحدة فلها النصف » (سورة النساء : ١١) فسمها واحدة ، وهى امرأة واحدة متصفة بالصفات ، بل جسم حامل للأعراض .

وقال تعالى : « وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله » (سورة التوبة : ٦) .

وقال تعالى : « قالت إحدهما ياأبت استأجره » (سورة القصص : ٢٦) ، وقال تعالى : « أن تفضل إحدهما فتذكر إحدهما الأخرى » (سورة البقرة : ٢٨٢) ، وقال تعالى : « فإن بغت إحدهما على الأخرى » (سورة الحجرات : ٩) .

وقال : « ولم يكن له كفوا أحد » (سورة الاخلاص : ٤) .

وقال : « قل إني لن يجيرني من الله أحد » (سورة الجن : ٢٢) .

وقال تعالى : « فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة ربه أحدا » (سورة الكهف : ١١٠) .

وقال تعالى : « ولا يظلم ربك أحدا » (سورة الكهف : ٤٩) .

فإن كان لفظ الأحد لا يقال على ما قامت به الصفات ، بل ولا على شيء من الأجسام التي تقوم بها الأعراض لأنها منقسمة ، لم يكن في الوجود غير الله من الملائكة والانس والجن والبهائم من يدخل في لفظ أحد ، بل لم يكن في الموجودين ما يقال عليه في النفي أنه أحد ، فإذا قيل : « ولم يكن له كفوا أحد » لم يكن هذا نفيا لمكافأة الرب إلا عمن لا وجود له ، ولم يكن في الموجودات ما أخبر عنه بهذا الخطاب أنه ليس كفوا لله .

وكذلك قوله : « ولا أشرك بربي أحدا » (سورة الكهف : ٣٨) ، « ولا يشرك بعبادة ربه أحدا » فإنه اذا لم يكن الأحد الا مالا ينقسم ، وكل مخلوق وجسم منقسم ، لم يكن في المخلوق ما يدخل في مسمى أحد ، فيكون التقدير : ولا أشرك به مالم يوجد ، ولا يشرك بربه مالا يوجد .

وإذا كان المراد النفي العام ، وأن كل موجود من الانس والجن يدخل في مسمى أحد ، ويقال : إنه أحد الرجلين ، ويقال للأُنثى : إحدى المرأتين ، ويقال للمرأة : واحدة ، وللرجل : واحد ، ووحيد — علم أن اللغة التي نزل بها القرآن لفظ الواحد والأحد فيها يتناول الموصوفات ، بل يتناول الجسم الحامل للأعراض ، ولم يعرف أنهم أرادوا بهذا اللفظ مالم يوصف أصلا ، بل ولا عرف منهم أنهم لا يستعملونه إلا في غير الجسم ، بل ليس في كلامهم ما يبين استعمالهم له في غير ما يسميه هؤلاء جسما ، فكيف يقال : لا يدل إلا على نقيض ذلك ، ولم يعرف استعماله إلا في النقيض — الذي أخرجوه منه — الوجودي ، دون النقيض الذي خصوه به وهو العدمي ؟ وهل يكون في تبديل اللغة والقرآن أبلغ من هذا ؟ .

وكذلك اسمه « الصمد » ليس في قول الصحابة : « إنه الذى لا جوف له » ما يدل على أنه ليس بموصوف بالصفات : بل هو على إثبات الصفات أدل منه على نفيها من وجوه مبسطة في غير هذا الموضع .

وكذلك قوله : « ليس كمثله شيء وهو السميع البصير » (سورة الشورى : ١١) ، وقوله : « هل تعلم له سميا » (سورة مريم : ٦٥) ونحو ذلك ، فإنه لا يدل على نفي الصفات بوجه من الوجوه ، بل ولا على نفي ما يسميه أهل الاصطلاح جسما بوجه من الوجوه .

معنى التماثل والجسمية

وأما احتجاجهم بقولهم : « الأجسام متماثلة » فهذا — إن كان حقا — فهو تماثل يعلم بالعقل ، ليس فيه أن اللغة التى نزل بها القرآن تطلق لفظ « المثل » على كل جسم ، ولا أن اللغة التى نزل بها القرآن تقول : إن السماء مثل الأرض ، والشمس والقمر والكواكب مثل الجبال ، والجبال مثل البحار ، والبحار مثل التراب ، والتراب مثل الهواء ، والهواء مثل الماء ، والماء مثل النار ، والنار مثل الشمس ، والشمس مثل الانسان ، والانسان مثل الفرس والحمار ، والفرس والحمار مثل السفرجل والرمان ، والرمان مثل الذهب والفضة ، والذهب والفضة مثل الخبز واللحم ، ولا فى اللغة التى نزل بها القرآن أن كل شيئين اشتركا فى المقدارية بحيث يكون كل منهما له قدر من الاقدار كالطول والعرض والعمق أنه مثل الآخر ، ولا أنه إذا كان كل منهما بحيث يشار إليه الإشارة الحسية يكون مثل الآخر ، بل ولا فيها أن كل شيئين كانا مركبين من الجواهر المنفردة أو من المادة والصورة كان أحدهما مثل الآخر .

بل اللغة التى نزل بها القرآن تبين أن الانسانين — مع اشتراكهما فى أن كلا منهما جسم حساس نام متحرك بالارادة ناطق ضحاك ، بادية البشرة — قد لا يكون أحدهما مثل الآخر ، كما قال تعالى : « وإن تتولوا يستبدل قوما غيركم ثم لا يكونوا أمثالكم » (سورة محمد : ٣٨) ، فقد بين أنه يستبدل قوما لا يكونون أمثال المخاطبين ، فقد نفى عنهم المماثلة مع اشتراكهم فيما ذكرناه . فكيف يكون

في لغتهم أن كل انسان فانه مماثل للانسان ، بل مماثل لكل حيوان ، بل مماثل لكل جسم نام حساس ، بل مماثل لكل جسم مولد عنصري ، بل مماثل لكل جسم فلكى وغير فلكى ؟ .

والله إنما أرسل الرسول بلسان قومه ، وهم قريش خاصة ، ثم العرب عامة ، لم ينزل القرآن بلغة من قال : « الأجسام متائلة » حتى يحمل القرآن على لغة هؤلاء .

هذا لو كان ما قالوه صحيحا في العقل ، فكيف وهو باطل في العقل ؟ كما بسطناه في موضع آخر ، اذ المقصود هنا بيان أنه ليس لهم في نصوص الأنبياء إلا ما يناقض قولهم لا ما يعاضده .

وكذلك الكفاء ، قال حسان بن ثابت :

أتهجوه ، ولست له بكفاء ؟ فشر كما لخير كما الفداء

فقد نفى أن يكون كفؤا لمحمد ، مع أن كليهما جسم نام حساس متحرك بالإرادة ناطق ، ولكن النصوص الالهية لما دلت على أن الرب ليس له كفاء في شيء من الأشياء ، ولا مثل له في أمر من الأمور ، ولاند له في أمر من الأمور ، علم أنه لا يماثل شيء من الأشياء في صفة من الصفات ، ولا فعل من الأفعال ، ولا حق من الحقوق ، وذلك لا ينفي كونه متصفا بصفات الكمال .

فإذا قيل هو حي ، ولا يماثل شيء من الأحياء في أمر من الأمور ، (وعليم وقدير وسميع وبصير ، ولا يماثل عالم ولا قادر ولا سميع ولا بصير في أمر من الأمور) ، كان ما دل عليه العقل من عدم مماثلة شيء من الأشياء له في أمر من الأمور .

وأما كون ماله حقيقة أو صفة أو قدر يكون بمجرد ذلك مماثلا لما له حقيقة أو صفة أو قدر فهذا باطل عقلا وسمعا ، فليس في لغة العرب ولا غيرهم إطلاق لفظ (المثل) على مثل هذا ، وإلا فيلزم أن يكون كل موصوف مماثلا لكل موصوف وكل ماله حقيقة مماثلا لكل ما له حقيقة ، وكل ماله قدر مماثلا لكل ما له قدر ،

وذلك يستلزم أن يكون كل موجود مماثلاً لكل موجود . وهذا — مع أنه في غاية الفساد والتناقض — لا يقوله عاقل ، فإنه يستلزم التماثل في جميع الأشياء ، فلا يبقى شيئان مختلفان غير متماثلين قط ، وحينئذ فيلزم أن يكون الرب مماثلاً لكل شيء ، فلا يجوز نفى مماثلة شيء من الأشياء عنه ، وذلك مناقض للسمع والعقل ، فصار حقيقة قولهم في نفى التماثل عنه يستلزم ثبوت مماثلة كل شيء له ، فهم متناقضون مخالفون للشرع والعقل .

الجواب الرابع : أن يقال : فهب أن بعض هذه النصوص قد يفهم منها مقدمة واحدة من مقدمات دليلكم ، فتلك ليست كافية بالضرورة عند العقلاء ، بل لابد من ضم مقدمة أو مقدمات آخر ليس في القرآن ما يدل عليها ألبته ، فإذا قدر أن الأقول هو الحركة ، فمن أين في القرآن ما يدل دلالة ظاهرة على أن كل متحرك محدث أو ممكن ؟ وأن الحركة لا تقوم إلا بحادث أو ممكن ؟ وأن ما قامت به الحوادث لم يخل منها ؟ وأن مالا يخلو من الحوادث فهو حادث ؟ وأين في القرآن امتناع حوادث لا أول لها ؟

بل أين في القرآن أن الجسم الاصطلاحي مركب من الجواهر الفردة التي لا تنقلب الانقسام ، أو من المادة والصورة ، وأن كل جسم فهو منقسم ليس بواحد ؟

بل أين في القرآن أو لغة العرب ، أو أحد من الأمم أن كل ما يشار إليه أو كل ماله مقدار فهو جسم ؟ وأن كل ما شاركه في ذلك فهو مثل له في الحقيقة ؟

ولفظ الجسم في القرآن مذكور في قوله تعالى : « وزاده بسطة في العلم والجسم » (سورة البقرة : ٢٤٧) ، وفي قوله : « وإذا رأيتهم تعجبك أجسامهم » (سورة المنافقون : ٤) . وقد قال أهل اللغة : إن الجسم هو البدن . قال الجوهرى في صحاحه : قال أبو زيد : الجسم الجسد ، وكذلك الجسمان والجثمان ، قال : وقال الأصمعي : الجسم والجسمان : الجسد .

ومعلوم أن أهل الاصطلاح نقلوا لفظ « الجسم » من هذا المعنى الخاص إلى

ماهو أعم منه ، فسموا الهواء ولهب النار وغير ذلك جسما ، وهذا لا تسميه العرب جسما ، كما لا تسميه جسدا ولا بدنا^(٢٧)

وقد يراد بالجسم نفس الجسد القائم بنفسه ، وقد يراد به غلظة ، كما يقال : لهذا الثوب جسم .

وكذلك أهل العرف الاصطلاحي يريدون بالجسم تارة هذا ، وتارة هذا ، ويفرقون بين الجسم التعليمي المجرد عن المحل الذي يسمى المادة والهوى ، وبين الجسم الطبيعي الموجود . وهذا مبسوط في موضع آخر^(٢٨) .

والمقصود هنا أنه لو قدر أن الدليل يفتقر إلى مقدمات ، ولم يذكر القرآن إلا واحدة ، لم يكن قد ذكر الدليل ، إلا أن تكون البواقي واضحات لا تفتقر إلى مقدمات خفية ، فإنه إنما يذكر للمخاطب من المقدمات ما يحتاج إليه ، دون مالا يحتاج إليه . ومعلوم أن كون الأجسام متاثلة ، وأن الأجسام تستلزم الأعراض الحادثة ، وأن الحوادث لا أول لها — من أخفى الأمور وأحوجها إلى مقدمات خفية ، لو كان حقا ، وهذا ليس في القرآن .

معنى حلول الحوادث وتسلسلها

فإن قيل : بل كون الأجسام تستلزم الحوادث ظاهر ، فإنه لا بد للجسم من الحوادث ، وكون الحوادث لا أول لها ظاهر ، بل هذا معلوم بالضرورة ، كما ادعى ذلك كثير من نظار المتكلمين ، وقالوا : نحن نعلم بالاضطرار أن مالا يسبق

(٢٧) من المعلوم أن كل لفظ له دلالة عامة تسمى الدلالة المعجمية ، وله دلالة خاصة تسمى الدلالة الاصطلاحية ، ومن الخطأ أن ننقل الدلالة الاصطلاحية لأي لفظ لنجعلها هي بعينها الدلالة العامة لنفس اللفظ عند إطلاقه . مثل لفظ الصلاة ، لما دلالتها العامة وهي الدعاء ، ولما دلالتها الخاصة عند الفقهاء .

(٢٨) في الصحاح للجوهري قال أبو زيد : الجسم : الجسد ، وكذلك الجسمان والجثتان ، وقال الأصمعي : الجسم والجسمان : الجسد ، والجثتان : الشخص ، وفي اللسان : رجل جسماني وجثائي إذا كان ضخما الجثة ، وقد جثم الشيء أى عظم .. والأجسم : الأضخم . انظر اللسان مادة : جسم . وانظر ما كتبه ابن تيمية عن معنى الجسم في « منهاج السنة » ٩٧/٢ وما بعدها ، ١٤٥/٢ وما بعدها . وانظر التعريفات للجرجاني ، ص ٦٧ .

الحوادث ، أو مالا يخلو من الحوادث ، فهو حادث ، فإن مالم يسبقها ولم يخل منها لا يكون قبلها ، بل إما معها وإما بعدها ، ومالم يكن قبل الحوادث بل معها أو بعدها لم يكن إلا حادثاً ، فإنه لو لم يكن حادثاً لكان متقدماً على الحوادث ، فكان خالياً منها وسابقاً عليها .

قيل : مثل هذه المقدمة وأمثالها منشأ غلط كثير من الناس ، فإنها تكون لفظاً مجملاً يتناول حقاً وباطلاً ، وأحد نوعيها معلوم صادق ، والآخر ليس كذلك ، فيلتبس المعلوم منها بغير المعلوم ، كما في لفظ « الحادث » والممكن « والتمحيص » والجسم والجهة و « الحركة » و « التركيب » وغير ذلك من الألفاظ المشهورة بين النظار التي كثر فيها نزاعهم ، وعامتها ألفاظ مجملة تتناول أنواعاً مختلفة : إما بطريق الاشتراك لاختلاف الاصطلاحات ، وإما بطريق التواطؤ مع اختلاف الأنواع ، فإذا فسر المراد وفصل المتشابه تبين الحق من الباطل والمراد من غير المراد .

فإذا قال القائل : نحن نعلم بالاضطرار أن مالا يسبق الحوادث أو مالا يخلو منها فهو حادث ، فقد صدق فيما فهمه من هذا اللفظ ، وليس ذلك من محل النزاع ، كلفظ « القديم » إذا قال قائل : « القرآن قديم » وأراد به أنه نزل من أكثر من سبعمائة سنة ، وهو القديم في اللغة ، أو أراد أنه مكتوب في اللوح المحفوظ قبل نزول القرآن ، فإن هذا مما لا نزاع فيه . وكذلك إذا قال : « غير مخلوق » وأراد به أنه غير مكذوب ، فإن هذا مما لم يتنازع فيه أحد من المسلمين وأهل الملل المؤمنين بالرسول .

وذلك أن القائل إذا قال : « مالا يسبق الحوادث فهو حادث » فله معنيان : أحدهما أنه لا يسبق الحادث المعين ، أو الحوادث المعينة أو المحصورة ، أو الحوادث التي يعلم أن لها ابتداء ، فإذا قدر أنه أريد بالحوادث كل ماله ابتداء ، واحداً كان أو عدداً ، فمعلوم أنه مالم يسبق هذا أو لم يخل من هذا لا يكون قبله ، بل لا يكون إلا معه أو بعده ، فيكون حادثاً . وهذا مما لا يتنازع فيه عاقلان يفهمان مايقولان .

وليس هذا مورد النزاع ، ولكن مورد النزاع هو : مالم يخل من الحوادث المتعاقبة التي لم تنزل متعاقبة ، هل هو حادث ؟ وهو مبني على أن هذا هل يمكن

وجوده أم لا ؟ فهل يمكن وجود حوادث متعاقبة شيئا بعد شيء ؟ دائمة لا ابتداء لها ولا انتهاء ؟ وهل يمكن أن يكون الرب متكلمًا لم يزل متكلمًا إذا شاء ؟ وتكون كلماته لا نهاية لها ، لا ابتداء ولا انتهاء ، كما أنه في ذاته لم يزل ولا يزال لا ابتداء لوجوده ولا انتهاء له ؟ بل هو الأول الذى ليس قبله شيء ، وهو الآخر الذى ليس بعده شيء ، فهو القديم الأزلى الدائم الباقي بلا زوال ، فهل يمكن أن يكون لم يزل متكلمًا بمشيئته ، فلا يكون قد صار متكلمًا بعد أن لم يكن ، ولا يكون كلامه مخلوقًا منفصلًا عنه ، ولا يكون متكلمًا بغير قدرته ومشيئته ، بل يكون متكلمًا بمشيئته وقدرته ، ولم يزل كذلك ، ولا يزال كذلك .

هذا هو مورد النزاع بين السلف والأئمة الذين قالوا بذلك ، وبين من نازعهم في ذلك .

والفلاسفة يقولون : إن الفلك نفسه قديم أزلى لم يزل متحركًا ، لكن هذا القول باطل من وجوه كثيرة ، ومعلوم بالاضطرار أن هذا مخالف لقولهم ، ومخالف لما أخبر به القرآن والتوراة وسائر الكتب ، بخلاف كونه لم يزل متكلمًا أو لم يزل فاعلا أو قادرا على العمل ، فإن هذا مما قد يشكل على كثير من الناس سمعا وعقلا .

وأما كون السموات والأرض مخلوقتين محدثتين بعد العدم ، فهذا إنما نازع فيه طائفة قليلة من الكفار كأرسطو وأتباعه .

وأما جمهور الفلاسفة ، مع عامة أصناف المشركين من الهند والعرب وغيرهم ، ومع المجوس وغيرهم ، ومع أهل الكتاب وغيرهم ، فهم متفقون على أن السموات والأرض وما بينهما محدث مخلوق بعد أن لم يكن ، ولكن تنازعوا في مادة ذلك ، هل هي موجودة قبل هذا العالم ؟ وهل كان قبله مدة ومادة ، أم هو أبدع ابتداء من غير تقدم مدة ولا مادة ؟

فالذى جاء به القرآن والتوراة ، واتفق عليه سلف الأمة وأئمتها مع أئمة أهل الكتاب : أن هذا العالم خلقه الله وأحدثه من مادة كانت مخلوقة قبله ، كما أخبر في القرآن أنه : « استوى إلى السماء وهي دخان » أى بخار : « فقال لها وللأرض

اتتيا طوعاً أو كرها» (سورة فصلت : ١١) ، وقد كان قبل ذلك مخلوق غيره كالعرش والماء ، كما قال تعالى : « وهو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام وكان عرشه على الماء » (سورة هود : ٧) ، وخلق ذلك فى مدة غير مقدار حركة الشمس والقمر ، كما أخبر أنه خلق السموات والأرض ، وما بينهما فى ستة أيام .

والشمس والقمر هما من السماوات والأرض ، وحركتهما بعد خلقهما ، والزمان المقدر بحركتهما — وهو الليل والنهار التابعان لحركتهما — إنما حدث بعد خلقهما ، وقد أخبر الله أنه خلق السموات والأرض وما بينهما فى ستة أيام ، فترك الأيام مدة وزمان مقدر بحركة أخرى غير حركة الشمس والقمر .

وهذا مذهب جماهير الفلاسفة الذين يقولون : إن هذا العالم مخلوق محدث ، وله مادة متقدمة عليه ، لكن حكى عن بعضهم أن تلك المادة المعنية قديمة أزلية ، وهذا أيضاً باطل ، كما قد بسط فى غير هذا الموضع ، فإن المقصود هنا إشارة مختصرة إلى قول من يقول : إن أقوال هؤلاء دل عليها السمع .

فإن قيل : إبطال حوادث لا أول لها قد دل عليه قوله تعالى : « وكل شيء عنده بمقدار » (سورة الرعد : ٨) ، وقوله : « وأحصى كل شيء عدداً » (سورة الجن : ٢٨) ، (كما ذكر ذلك طائفة من النظار ، فإن مالا ابتداء له ليس له كل ، وقد أخبر أنه أحصى كل شيء عدداً) .

قيل : هذا لو كان حقاً لكان دلالة خفية لا يصلح أن يحال عليها ، كنفى مادل على الصفات ، فإن تلك نصوص كثيرة جلية ، وهذا — لو قدر أنه دليل صحيح — فإنه يحتاج إلى مقدمات كثيرة خفية لو كانت حقاً ، مثل أن يقال : هذا يستلزم بطلان حوادث لا أول لها ، وذلك يستلزم حدوث الجسم ، لأن الجسم لو كان قديماً للزم حوادث لا بداية لها ، لأن الجسم يستلزم الحوادث ، فلا يخلو منها لاستلزامه الأكوان أو الحركات أو الأعراض ، ثم يقال بعد هذا : وإثبات الصفات يستلزم كون الموصوف جسماً .

وهذه المقدمة تناقض فيها عامة من قالها كما سنبينه إن شاء الله تعالى ، فكيف

وقوله : « وأحصى كل شيء عددا » لا يدل على ذلك ؟ فإنه سبحانه قدر مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة ، وقال : « وكل شيء أحصيناه في إمام مبين » (سورة يس : ١٢) فقد أحصى وكتب ما يكون قبل أن يكون إلى أجل محدود ، فقد أحصى المستقبل المعلوم ، كما أحصى الماضي الذى وجد ، ثم عدم .

ولفظ « الإحصاء » لا يفرق بين هذا وبين هذا ، فإن كان الإحصاء يتناول مالا يتناهى جملة فلا حجة فى الآية ، وإن قيل : بل أحصى المستقبل ، تقديره : جملة بعد جملة ، لم يكن فى الآية حجة ، فإنه يمكن أن يقال فى الماضى كذلك .
ومسألة تناول العلم لما لا يتناهى مسألة مشكلة على القولين ، ليس الغرض هنا إنهاء القول فيها ، بل المقصود أن مثل هذه الآية لم يرد الله بها إبطال دوام كونه لم يزل متكلمًا بمشيئته وقدرته .

ومما يشبه هذا اذا قيل : العالم حادث أم ليس بحادث ؟ والمراد بالعالم فى الاصطلاح هو كل ماسوى الله ، فإن هذه العبارة لها معنى فى الظاهر المعروف عند عامة الناس أهل الملل وغيرهم ، ولها معنى فى عرف المتكلمين ، وقد أحدث الملاحدة لها معنى ثالثا .

معنى حدوث العالم

فالذى يفهمه الناس من هذا الكلام أن كل ماسوى الله مخلوق ، حادث ، كائن بعد أن لم يكن ، وأن الله وحده هو القديم الأزلى ، ليس معه شيء قديم تقدمه ، بل كل ماسواه كائن بعد أن لم يكن ، فهو المختص بالقدم ، كما اختص بالخلق والإبداع والإلهية والربوبية ، وكل ماسواه محدث مخلوق مربوب عبد له .

وهذا المعنى هو المعروف عن الأنبياء وأتباع الأنبياء من المسلمين واليهود والنصارى ، وهو مذهب أكثر الناس غير أهل الملل من الفلاسفة وغيرهم .

والمعنى الثانى أن يقال : لم يزل الله لا يفعل شيئا ولا يتكلم بمشيئته ، ثم حدثت الحوادث من غير سبب يقتضى ذلك ، مثل أن يقال : أن كونه لم يزل متكلمًا بمشيئته

أو فاعلا بمشيئته ، بل لم يزل قادرا : هو ممتنع ، وأنه يتمتع وجود حوادث لا أول لها ، فهذا المعنى هو الذى يعنيه أهل الكلام من الجهمية والمعتزلة ومن اتبعهم بحدوث العالم ، وقد يحكونه عن أهل الملل ، وهو بهذا المعنى لا يوجد لا فى القرآن ولا غيره من كتب الأنبياء ، لا التوراة ولا غيرها ، ولا فى حديث ثابت عن النبى ﷺ ، ولا يعرف هذا عن أحد من الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين .

والمعنى الثالث ، الذى أحدثه الملاحدة كابن سينا وأمثاله ، قالوا : نقول العالم محدث ، أى معلول لعلة قديمة أزلية أوجبت ، فلم يزل معها ، وسموا هذا الحدوث الذاتى ، وغيره الحدوث الزمانى .

والتعبير بلفظ « الحدوث » عن هذا المعنى لا يعرف عن أحد من أهل اللغات ، لا العرب ولا غيرهم ، إلا من هؤلاء الذين ابتدعوا لهذا اللفظ هذا المعنى ، والقول بأن العالم محدث بهذا المعنى فقط ليس قول أحد من الأنبياء ولا أتباعهم ، ولا أمة من الأمم العظيمة ، ولا طائفة من الطوائف المشهورة التى اشتهرت مقالاتها فى عموم الناس ، بحيث كان أهل مدينة على هذا القول ، وإنما يقول هذا طوائف قليلة مغمورة فى الناس .

وهذا القول إنما هو معروف عن طائفة من المتفلسفة والمليين ، كابن سينا وأمثاله . وقد يحكون هذا القول عن أرسطو ، وقوله الذى فى كتبه : إن العالم قديم ، وجمهور الفلاسفة قبله يخالفونه ، ويقولون : أنه محدث ، ولم يثبت فى كتبه للعالم فاعلا موجبا له بذاته ، وإنما أثبت له علة يتحرك للتشبه بها ، ثم جاء الذين أرادوا إصلاح قوله فجعلوا العلة أولى لغيرها ، كما جعلها الفارابى وغيره ، ثم جعلها بعض الناس آمرة للفلك بالحركة ، لكن يتحرك للتشبه بها كما يتحرك العاشق للمعشوق وإن كان لا شعور له ولا قصد ، وجعلوه مدبرا بهذا الاعتبار — كما فعل ابن رشد وابن سينا^(٢٩) — جعلوه موجبا بالذات لما سواه ، وجعلوا ماسواه ممكنا .

(٢٩) صرح بذلك ابن سينا فى أكثر من موضع من مؤلفاته فقد جاء فى رسالة العشق لابن سينا (ص ١٨ من مجموعة رسائل ابن سينا ، ط . الأوفست ، مكتبة المثنى ببغداد) : أن الشيء يتحرك للتشبه بمعشوقه ، وأن العشق قد يكون من غير اختيار من العاشق بل يكون طبيعيا فيه ، وفى رسالته فى معنى الزيارة (ص ٤٦) =

نفى الجسمية لا يستلزم نفى الصفات

الوجه الخامس : أن يقال : غاية مايدل عليه السمع — إن دل — على أن الله ليس بجسم ، وهذا النفى يسلمه كثير ممن يثبت الصفات أو أكثرهم ، وينفيه بعضهم ، ويتوقف فيه بعضهم ، ويفصل القول فيه بعضهم .

ونحن نتكلم على تقدير تسليم النفى ، فنقول : ليس في هذا النفى مايدل على صحة مذهب أحد من نفاة الصفات أو الأسماء ، بل ولا يدل ذلك على تنزيهه سبحانه عن شيء من النقائص ، فإن من نفى شيئا من الصفات لكون إثباته تجسيما وتشبيها يقول له المثبت : قولى فيما أثبتته من الصفات والأسماء كقولك فيما أثبتته من ذلك ، فإن تنازعا في الصفات الخبرية ، أو العلو أو الرؤية أو نحو ذلك ، وقال له (النافى) : هذا يستلزم التجسيم والتشبيه ، لأنه لايعقل ماهو كذلك الا الجسم ، قال له المثبت : لا يعقل ماله حياة وعلم وقدرة وسمع وبصر وكلام وإرادة إلا ماهو جسم ، فإذا جاز لك أن تثبت هذه الصفات ، وتقول : الموصوف بها ليس بجسم ، جاز لى مثل ماجاز لك من اثبات تلك الصفات مع أن الموصوف بها ليس بجسم . فإذا جاز أن يثبت مسمى بهذه الأسماء ليس بجسم .

فإن قال له : هذه معان وتلك أبعاد .

قال له : الرضا والغضب والحب والبغض معان ، واليد والوجه — وإن كان بعضا — فالسمع والبصر والكلام أعراض لا تقوم إلا بجسم ، فإن جاز لك إثباتها مع أنها ليست أعراضا ، ومحلها ليس بجسم ، جاز لى إثبات هذه مع أنها ليست أبعادا .

فإن قال نافى الصفات : أنا لا أثبت شيئا منها .

قال له : أنت أبهمت الأسماء ، فأنت تقول : هو حى عليم قدير ، ولا تعقل حيا عليما قديرا إلا جسما ، وتقول : إنه هو ليس بجسم ، فإذا جاز لك أن تثبت

= من المجموعة السابقة يقول : إن النفوس تؤثر في الأجرام السماوية حتى تحركها تشبيها لها بالعقول واشتياقا إليها على سبيل العشق والاستكمال ، وفي رسالته في إثبات النبوات (ص ٨٧ من تسع رسائل في الحكمة والطبيعات) يقول : إن الفلك يتحرك بالنفوس حركة شوقية .

مسمى بهذه الأسماء ليس بجسم ، مع أن هذا ليس معقولا لك ، جاز لي أن أثبت موصوفا بهذه الصفات ، وإن كان هذا غير معقول لي .

فإن قال الملحد : أنا أنفى الأسماء والصفات .

قيل له : إما أن تقر بأن هذا العالم المشهود مفعول مصنوع ، له صانع فاعله ، أو تقول : إنه قديم أزلي واجب الوجود بنفسه غنى عن الصانع .

فإن قلت بالأول فصانعه ، إن قلت : هو جسم (فقد) وقعت فيما نفيت ، وإن قلت : ليس بجسم ، فقد أثبت فاعلا صانعا للعالم ليس بجسم ، وهذا لا يعقل في الشاهد .

فإذا أثبت خالقا فاعلا ليس بجسم ، وأنت لا تعرف فاعلا إلا جسما ، كان لمنازعتك أن يقول : هو حي عليم ليس بجسم ، وإن كان لا يعرف حيا عليمًا إلا جسما ، بل لزمك أن تثبت له من الصفات والأسماء ما يناسبه .

وإن قال الملحد : بل هذا العالم المشهود قديم واجب بنفسه غنى عن الصانع ، فقد أثبت واجبا بنفسه قديما أزليا هو جسم ، حامل للأعراض ، متحيز في الجهات ، تقوم به الأكوان ، وتحله الحوادث والحركات ، وله أبعاد وأجزاء ، فكان مافر منه من إثبات جسم قديم قد لزمه مثله وماهو أبعد منه ، ولم يستفد بذلك الإنكار إلا جحد الخالق ، وتكذيب رسله ومخالفة صريح المعقول ، والضلال المبين الذى هو منتهى ضلال الضالين وكفر الكافرين .

فقد تبين أن قول من نفى الصفات أو شيئا منها لأن إثباتها تجسيم^(٣٠) قول لا يمكن أحد أن يستدل به ، بل ولا يستدل أحد على تنزيه الرب عن شيء من النقائص بأن ذلك يستلزم التجسيم ، لأنه لا بد أن يثبت شيئا يلزمه فيما أثبتته نظير ما ألزمه غيره فيما نفاه ، وإذا كان اللازم في الموضعين واحدا ، ومأجاب هو به ، لكن المنازع له أن يجيب بمثله ، لم يمكنه أن يثبت شيئا وينفى شيئا على هذا التقدير ، وإذا انتهى إلى التعطيل المحض كان مالزمه من تجسيم الواجب بنفسه القديم أعظم من كل تجسيم

(٣٠) وهو قول جمهور الفلاسفة والمعتزلة وتبعهم متأخرو الأشاعرة . انظر في بيان مذهبهم والرد عليه كتابنا : ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل ، ط . مجمع البحوث الإسلامية بمصر سنة ١٩٧٣ .

نفاه ، فعلم أن مثل هذا الاستدلال على النفى بما يستلزم التجسيم لا يسمن ولا يغنى من جوع .

وأما الجواب لأهل المقام الثانى — وهم محققو النفاة الذين يقولون : السمع لم يدل إلا على الإثبات ، ولكن العقل دل على النفى — فجوابهم من وجوه :

أحدها — أن يقال : نحن فى هذا المقام مقصودنا أن العقل الذى به يعلم صحة السمع لا يستلزم النفى المناقض للسمع ، وقد تبين أن الأنبياء لم يدعوا الناس بهذه الطريق المستلزمة للنفى ، طريقة الأعراض ، وأن الذين آمنوا وعلموا صدقهم لم يعلموه بهذه الطريق ، وحيثذا فإذا قدر أن معقولكم خالف السمع لم يكن هذا المعقول أصلا فى السمع ، ولم يكن السمع قد ناقض المعقول الذى عرفت به صحته ، وهذا هو المطلوب .

وإذا قلتم : نحن لم نعرف صحة السمع إلا بهذه الطريق ، أو قلتم : لانعرف السمع إلا بهذه الطريق .

قيل لكم : أما شهادتكم على أنفسكم بأنكم لم تعرفوا السمع إلا بهذه الطريق ، فقد شهدتم على أنفسكم بضلالكم وجهلكم بالطرق التى دعت بها الأنبياء أتباعهم ، وإذا كنتم لا تعرفون تلك الطرق فأنتم جهال بطرق الأنبياء ، وبما بينوا به إثبات الصانع وتصديق رسله ، فلا يجوز لكم حيثذا أن تقولوا : إن صدقهم لا يعرف إلا بمعقول يناقض المنقول عنهم .

وأما إذا قلتم : لا يمكن أن يعرف الله إلا بهذه الطريق ، فهذه شهادة زور وتكذيب بما لم تحيطوا بعلمه ، ونفى لا يمكنكم معرفته ، فمن أين تعرفون أن جميع بنى آدم من الأنبياء وأتباع الأنبياء لا يمكنهم أن يعرفوا الله إلا بإثبات الأعراض وحدوثها ولزومها للجسم ، وامتناع حوادث لا أول لها ، أو بنحو هذا الطريق ؟ وهل الإقدام على هذا النفى إلا من قول من هو أجهل الناس وأضلهم وأبعدهم عن معرفة طرق العلم وأدلته ، والأسباب التى بها يعرف الناس ما لم يعرفوه ، وهذا النفى قاله كثير من الجهمية والمعتزلة ومن اتبعهم ، وهذه حاله ، وهذا النفى عمدة هؤلاء .

الوجه الثاني : أن يقال لهم : بل وصدق الرسول يعلم بطرق متعددة لا تحتاج إلى هذا النفي ، كما أقر بذلك جمهور النظار ، حتى أن مسألة حدوث العالم اعترف بها أكابر النظار من المسلمين وغير المسلمين ، حتى أن موسى بن ميمون صاحب « دلالة الحائرين »^(٣١) وهو في اليهود كأبي حامد الغزالي في المسلمين ، يمزج الأقوال النبوية بالأقوال الفلسفية ويتأولها عليها ، حتى الرازي وغيره من أعيان النظار اعترفوا بأن العلم بحدوث العالم لا يتوقف على الأدلة العقلية ، بل يمكن معرفة صدق الرسول قبل العلم بهذه المسألة ، ثم يعلم حدوث العالم بالسمع ، فهؤلاء اعترفوا بإمكان كونها سمعية ، فضلا عن وجوب كونها عقلية ، فضلا عن كونها أصلا للسمع ، فضلا عن كونها لا أصل للسمع سواها .

وأيضا فقد اعترف أئمة النظار بطرق متعددة لا يتوقف شيء منها على نفى الجسم ولا نفى الصفات .

الوجه الثالث : (أن يقال) : إذا كانت الرسل والأنبياء قد اتبعهم أمة لا يحصى عددهم إلا الله من غير أن يعتمدوا على هذه الطريق ، وهم يخبرون أنهم علموا صدق الرسول يقينا لا ريب فيه ، وظهر (منهم) من أقوالهم وأفعالهم ما يدل على أنهم عالمون بصدق الرسول ، متيقنون لذلك ، لا يرتابون فيه ، وهم عدد كثير أضعاف أضعاف أضعاف أى تواتر قدر ، فعلم أنهم لم يجتمعوا ويتواطأوا على هذا الاخبار الذى يخبرون به عن أنفسهم — علم قطعاً أنه حصل لهم علم يقينى بصدق الرسول من غير هذه الطريقة المستلزمة لنفى شيء من الصفات .

الوجه الرابع : أن نبين فساد هذه الأقوال المخالفة لنصوص الأنبياء ، وفساد طرقها التى جعلها أصحابها براهين عقلية ، كما سيأتى إن شاء الله .

(٣١) يعرف بموسى بن ميمون ، أبو عمران القرطبي ، طبيب وفيلسوف يهودى ، ولد وتعلم في قرطبة ، وتظاهر بالإسلام وحفظ القرآن وتفقّه بالمالكية ، ودخل مصر فعاد إلى يهوديته ، وكان فيها رئيساً روحياً لليهود . ولد سنة ٥٢٩ وتوفى سنة ٦٠١ ودفن بطبرية في فلسطين ، له تصانيف كثيرة ، منها « دلالة الحائرين » و « الفصول في الطب » . انظر ترجمته في : طبقات الأطباء ، ص ٥٨٢ ، تاريخ الحكماء ، ص ٣١٧ — ٣١٩ ، بروكلمان :

وفيه : ولد سنة ٥٣٤ . وانظر الأعلام ٢٨٤/٨ . وانظر المقدمة التى كتبها محمد زاهد الكوثرى لكتاب « المقدمات الخمس والعشرون .. من دلالة الحائرين » ط القاهرة ، سنة ١٣٦٩ هـ .

الوجه الخامس : أن نبين أن الأدلة العقلية الصحيحة البينة التي لا ريب فيها ، بل العلوم الفطرية الضرورية ، توافق ما أخبرت به الرسل لا تخالفه ، وأن الأدلة العقلية الصحيحة جميعها موافقة للسمع ، لا تخالف شيئا من السمع ، وهذا — ولله الحمد — قد اعتبرته فيما ذكره عامة الطوائف ، فوجدت كل طائفة من طوائف النظائر أهل العقليات لا يذكر أحد منهم في مسألة ما دليلا صحيحا يخالف ما أخبرت به الرسل ، بل يوافقه ، حتى الفلاسفة القائلين بقدوم العالم كأرسطو وأتباعه : ما يذكرونه من دليل صحيح عقلي ، فإنه لا يخالف ما أخبرت به الرسل ، بل يوافقه ، وكذلك سائر طوائف النظائر من أهل النفي والإثبات ، لا يذكرون دليلا عقليا في مسألة إلا والصحيح منه موافق لا مخالف .

وهذا يعلم به أن المعقول الصريح ليس مخالفا لأخبار الأنبياء على وجه التفصيل ، كما نذكره إن شاء الله في موضعه ، ونبين أن من خالف الأنبياء فليس لهم عقل ولا سمع ، كما أخبر الله عنهم بقوله تعالى : « كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء إن أنتم إلا في ضلال كبير . وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير فاعترفوا بذنبهم فسحقا لأصحاب السعير » (سورة الملك : ٨ — ١١) .

ثم نذكر وجوها آخر لبيان فساد هذا الأصل الذي يتوسل به أهل الإلحاد إلى رد ما قاله الله ورسوله فنقول :

العقل وتصديق الرسل

الوجه الرابع :

أن يقال إما أن يكون عالما بصدق الرسول ، وثبت ما أخبر به في نفس الأمر ، وإما أن لا يكون عالما بذلك .

فإن لم يكن عالما امتنع التعارض عنده إذا كان المعقول معلوما له ، لأن المعلوم لا يعارضه المجهول ، وإن لم يكن المعقول معلوما لم يتعارض مجهولان .

وإن كان عالما بصدق الرسول امتنع — مع هذا — أن لا يعلم ثبوت ما أخبر

به في نفس الأمر . غايته أن يقول : هذا لم يخبر به ، والكلام ليس هو فيما لم يخبر به ، بل إذا علم أن الرسول أخبر بكذا ، فهل يمكنه — مع علمه بصدقه فيما أخبر وعلمه أنه أخبر بكذا — أن يدفع عن نفسه علمه بثبوت الخبر ، أم يكون علمه بثبوت خبره لازما له لزوما ضروريا ، كما تلزم سائر العلوم لزوما ضروريا لمقدماتها ؟

وإذا كان كذلك فإذا قيل له في مثل هذا : لا تعتقد ثبوت ما علمت أنه أخبر به لأن هذا الاعتقاد يناقض ما علمت به أنه صادق ، كان حقيقة الكلام : لا تصدقه في هذا الخبر ، لأن تصديقه يستلزم عدم تصديقه ، فيقول : وعدم تصديقي له فيه هو عين اللازم المحذور ، فإذا قيل : لا تصدقه لئلا يلزم أن لا تصدقه ، كان كما لو قيل : كذبه لئلا يلزم أن تكذبه . فيكون المنهى عنه هو الخوف المحذور من فعل المنهى عنه ، والمأمور به هو المحذور من ترك المأمور به ، فيكون واقعا في المنهى عنه ، سواء أطاع أو عصى ، ويكون تاركا للمأمور به سواء أطاع أو عصى ، ويكون وقوعه في الخوف المحذور على تقدير الطاعة لهذا الأمر الذي أمره بتكذيب ما يثق أن الرسول أخبر به أعجل وأسبق منه على تقدير المعصية ، والمنهى عنه على هذا التقدير هو التصديق ، والمأمور به هو التكذيب ، وحينئذ فلا يجوز النهي عنه ، سواء كان محذورا أو لم يكن ، فإنه إن لم يكن محذورا لم يجوز أن ينهى عنه ، وإن كان محذورا فلا بد منه على التقديرين ، فلا فائدة في النهي عنه ، بل إذا كان عدم التصديق هو المحذور كان طلبه ابتداء أقبح من طلب غيره لئلا يفضى إليه ، فإن من أمر بالزنا كان أمره به أقبح من أن يأمر بالخلوة المفضية إلى الزنا .

فهكذا حال من أمر الناس أن لا يصدقوا الرسول فيما علموا أنه أخبر به ، بعد علمهم أنه رسول الله ، لئلا يفضى تصديقهم له إلى عدم تصديقهم له ، بل إذا قيل له : لا تصدقه في هذا ، كان هذا أمرا له بما يناقض ما علم به صدقه ، فكان أمرا له بما يوجب أن لا يثق بشيء من خبره ، فإنه متى جوز كذبه أو غلظه في خبر جوز ذلك في غيره .

ولهذا آل الأمر بمن يسلك هذا الطريق إلى أنهم لا يستفيدون من جهة الرسول شيئا من الأمور الخيرية المتعلقة بصفات الله تعالى وأفعاله ، بل وبالיום الآخر عند

بعضهم ، لاعتقادهم أن هذه فيها ما يرد بتكذيب أو تأويل وما لا يرد ، وليس لهم قانون يرجعون إليه في هذا الأمر من جهة الرسالة ، بل هذا يقول : ما أثبتته عقلك فأثبتته ، وإلا فلا ، وهذا يقول : ما أثبتته كشفك فأثبتته ، وإلا فلا ، فصار وجود الرسول ﷺ عندهم كعدمه في المطالب الإلهية وعلم الربوبية ، بل وجوده — على قولهم — أضر من عدمه ، لأنهم لم يستفيدوا من جهته شيئا ، واحتاجوا إلى أن يدفعوا ما جاء به : إما بتكذيب ، وإما بتفويض ، وإما بتأويل ، وقد بسط هذا في غير هذا الموضع .

فإن قالوا : لا يتصور أن يعلم أنه أخبر بما يناهى العقل ، فإنه منزعه عن ذلك ، وهو ممتنع عليه .

قيل لهم : فهذا إقرار منكم بامتناع معارضة الدليل العقلي للسمعي .

فإن قالوا : إنما أردنا معارضة ما يظن أنه دليل وليس بدليل أصلا ، أو يكون دليلا ظنيا لتطرق الظن إلى بعض مقدماته : إما في الإسناد ، وإما في المتن ، كما يمكن كذب الخبر أو غلطه ، وكما يمكن احتمال اللفظ لمعنيين فصاعدا .

قيل : إذا فسرتم الدليل السمعي بما ليس بدليل في نفس الأمر ، بل اعتقاد دلالة جهل ، أو بما يظن أنه دليل وليس بدليل ، أمكن أن يفسر الدليل العقلي المعارض للشرع بما ليس بدليل في نفس الأمر ، بل اعتقاد دلالة جهل ، أو بما يظن أنه دليل وليس بدليل .

وحينئذ فمثل هذا — وإن سماه أصحابه براهين عقلية أو قواطع عقلية ، وهو ليس بدليل في نفس الأمر ، أو دلالة ظنية — إذا عارض ما هو دليل سمعي يستحق أن يسمى دليلا لصحة مقدماته ، وكونها معلومة ، وجب تقديم الدليل السمعي عليه بالضرورة واتفاق العقلاء .

فقد تبين أنهم بأي شيء فسروا جنس الدليل الذي رجحوه أمكن تفسير الجنس الآخر بنظيره وترجيحه كما رجحوه ، وهذا لأنهم وضعوا وضعاً فاسداً ، حيث قدموا ما لا يستحق التقديم لا عقلا ولا سمعا ، وتبين بذلك أن تقديم الجنس على الجنس

باطل ، بل الواجب أن ينظر في عين الدليلين المتعارضين ، فيقدم ما هو القطعي منهما ، أو الراجح إن كانا ظنيين ، سواء كان هو السمعى أو العقلى ، ويبطل هذا الأصل الفاسد الذى هو ذريعة إلى الإلحاد .

هل أخبرت الرسل بموارد النزاع

الوجه الخامس

أنه إذا علم صحة السمع ، وأن ما أخبر به الرسول فهو حق ، فإما أن يعلم أنه أخبر بمحل النزاع ، أو يظن أنه أخبر به ، أو لا يعلم ولا يظن .
فإن علم أنه أخبر به امتنع أن يكون فى العقل ما يناقى المعلوم بسمع أو غيره ، فإن ما علم ثبوته أو انتفاؤه لا يجوز أن يقوم دليل يناقض ذلك .
وإن كان مظنوناً أمكن أن يكون فى العقل علم ينفيه ، وحينئذ فيجب تقديم العلم على الظن ، لا لكونه معقولاً أو مسموعاً ، بل لكونه علماً ، كما يجب تقديم ما علم بالسمع على ما ظن بالعقل ، وإن كان الذى عارضه من العقل ظنياً ، فإن تكافؤ وقف الأمر ، وإلا قدم الراجح .

وإن لم يكن فى السمع علم ولا ظن فلا معارضة حينئذ ، فتبين أن الجرم بتقديم العقل مطلقاً خطأ وضلال .

يجب تقديم الشرع عند مظنة التعارض

الوجه السادس

أن يقال : إذا تعارض الشرع والعقل وجب تقديم الشرع ، لأن العقل مصدق للشرع فى كل ما أخبر به ، والشرع لم يصدق العقل فى كل ما أخبر به ، ولا العلم بصدقه موقوف على كل ما يخبر به العقل .

ومعلوم أن هذا قيل أوجه من قولهم ، كما قال بعضهم : يكفيك من العقل أن يعلمك صدق الرسول ومعاني كلامه . وقال بعضهم : العقل متول ، ولى الرسول ثم عزل نفسه ، لأن العقل دل على أن الرسول ﷺ يجب تصديقه فيما أخبر ، وطاعته فيما أمر .

والعقل يدل على صدق الرسول دلالة عامة مطلقة . وهذا كما أن العامي إذا علم عين المفتي ودل غيره عليه وبين له أنه عالم مفت ، ثم اختلف العامي الدال والمفتي وجب على المستفتي أن يقدم قول المفتي ، فإذا قال له العامي : أنا الأصل في علمك بأنه مفت ، فإذا قدمت قوله على قولي عند التعارض قدحت في الأصل الذي به علمت أنه مفت ، قال له المستفتي : أنت لما شهدت بأنه مفت ، ودلت على ذلك ، شهدت بوجوب تقليده دون تقليدك ، كما شهد به دليلك ، وموافقتي لك في هذا العلم المعين لا يستلزم أني أوافقك في العلم بأعيان المسائل ، وخطئك فيما خالفت فيه المفتي الذي هو أعلم منك لا يستلزم خطأك في علمك بأنه مفت ، وأنت إذا علمت أنه مفت باجتهاد واستدلال ، ثم خالفته باجتهاد واستدلال كنت مخطئا في الاجتهاد والاستدلال الذي خالفت به من يجب عليك تقليده واتباع قوله ، وإن لم تكن مخطئا في الاجتهاد والاستدلال الذي به علمت أنه عالم مفت يجب عليك تقليده . هذا مع علمه بأن المفتي يجوز عليه الخطأ ، والعقل يعلم أن الرسول ﷺ معصوم في خبره عن الله تعالى ، لا يجوز عليه الخطأ ، فتقديمه قول المعصوم على ما يخالفه من استدلاله العقلي أولى من تقديم العامي قول المفتي على قوله الذي يخالفه .

وكذلك أيضا إذا علم الناس وشهدوا أن فلانا خبير بالطب أو بالقيافة أو الخرص أو تقويم السلع ونحو ذلك ، وثبت عند الحاكم أنه عالم بذلك دونهم ، أو أنه أعلم منهم بذلك ، ثم نازع الشهود الشاهدون لأهل العلم بالطب والقيافة والخرص والتقويم أهل العلم بذلك ، وجب تقديم قول أهل العلم بالطب والقيافة والخرص والتقويم على قول الشهود الذين شهدوا لهم ، وإن قالوا : نحن زكينا هؤلاء ، وبأقوالنا ثبتت أهليتهم ، فالرجوع في محل النزاع إليهم دوننا يقدح في الأصل الذي ثبت به قولهم .

كما قال بعض الناس : إن العقل مزكى الشرع ومعدله ، فإذا قدم الشرع عليه كان قدحا فيمن زكاه وعدله ، فيكون قدحا فيه .

قيل لهم : أنتم شهدتم بما علمتم من أنه من أهل العلم بالطب أو التقويم أو الخرص أو القيافة ونحو ذلك ، وأن قوله في ذلك مقبول دون قولكم ، فلو قدمنا قولكم عليه في هذه المسائل لكان ذلك قدحا في شهادتكم وعلمكم بأنه أعلم منكم بهذه

الأمر ، وإخباركم بذلك لا ينافي قبول قوله دون أقوالكم في ذلك ، إذ يمكن إصابتكم في قولكم : هو أعلم منا ، وخطوكم في قولكم : نحن أعلم ممن هو أعلم منا فيما ينازعنا فيه من المسائل التي هو أعلم بها منا ، بل خطوكم في هذا أظهر .

والإنسان قد يعلم أن هذا أعلم منه بالصناعات كالحرثة والنساجة والبناء والخياطة وغير ذلك من الصناعات ، وإن لم يكن عالما بتفاصيل تلك الصناعة ، فإذا تنازع هو وذلك الذي هو أعلم منه لم يكن تقديم قول الأعلم منه في موارد النزاع قدحا فيما علم به أنه أعلم منه .

ومن المعلوم أن مباينة الرسول ﷺ لذوى العقول أعظم من مباينة أهل العلم بالصناعات العلمية والعملية والعلوم العقلية والاجتهادية كالطب والقيافة والخرص والتقويم لسائر الناس ، فإن من الناس من يمكنه أن يصير عالما بتلك الصناعات العلمية والعملية كعلم أربابها بها ، ولا يمكن من لم يجعله الله رسولا إلى الناس أن يصير بمنزلة من جعله الله تعالى رسولا إلى الناس ، فإن النبوة لا تنال بالاجتهاد ، كما هو مذهب أهل الملل ، وعلى قول من يجعلها مكتسبة من أهل الإلحاد من المتفلسفة وغيرهم فإنها عندهم أصعب الأمور ، فالوصول إليها أصعب بكثير من الوصول إلى العلم بالصناعات والعلوم العقلية .

وإذا كان الأمر كذلك فإذا علم الإنسان بالعقل أن هذا رسول الله ، وعلم أنه أخبر بشيء ، ووجد في عقله ما ينازعه في خبره — كان عقله يوجب عليه أن يسلم موارد النزاع إلى من هو أعلم به منه ، وأن لا يقدم رأيه على قوله ، ويعلم أن عقله قاصر بالنسبة إليه ، وأنه أعلم بالله تعالى وأسمائه وصفاته واليوم الآخر منه ، وأن التفاوت الذى بينهما فى العلم بذلك أعظم من التفاوت الذى بين العامة وأهل العلم بالطب .

فإذا كان عقله يوجب أن ينتقاد لطبيب يهودى فيما أخبره به من مقدرات من الأغذية والأشربة والأضمة والمسهلات ، واستعمالها على وجه مخصوص ، مع ما فى ذلك من الكلفة والألم ، لظنه أن هذا أعلم بهذا منى ، وأنى إذا صدقته كان ذلك أقرب إلى حصول الشفاء لى ، مع علمه بأن الطبيب يخطئ كثيرا ، وأن كثيرا من

الناس لا يشفى بما يصفه الطبيب ، بل قد يكون استعماله لما يصفه سببا في هلاكه ، ومع هذا فهو يقبل قوله ويقبله ، وإن كان ظنه واجتهاده يخالف وصفه ، فكيف حال الخلق مع الرسل عليهم الصلاة والسلام ؟!

والرسل صادقون مصدوقون لا يجوز أن يكون خبرهم على خلاف ما أخبروا به قط ، والذين يعارضون أقوالهم بعقولهم عندهم من الجهل والضلال ما لا يحصىه إلا ذو الجلال ، فكيف يجوز أن يعارض ما لم يخطئ قط بما لم يصب في معارضته له قط ؟ .

فإن قيل : فالشهود إذا عدلوا شخصا ثم عاد ذلك المعدل فكذبهم كان تصديقه في جرحهم جرحا في طريق تعديله .

قيل : ليس هذا وزان مسألتنا ، فإن المعدل إما أن يقول : هم فساق لا يجوز قبول شهادتهم ، وإما أن يقول : هم في هذه الشهادة المعينة أخطأوا أو كذبوا ، فإن جرحهم مطلقا كان نظير هذا أن يكون الشرع قد قدح في دلالة العقل مطلقا ، وليس الأمر كذلك ، فإن الأدلة الشرعية لا تقدح في جنس الأدلة العقلية .

وإما إذا قدح في شهادة معينة من شهادات مزكيه ، وقال : انهم أخطأوا فيها ، فهذا لا يعارض تركيبتهم له باتفاق العقلاء ، فإن المزكى للشاهد ليس من شرطه أن لا يغلط ، ولا يلزم من خطئه في شهادة معينة خطؤه في تعديل من عدله ، وفي غير ذلك من الشهادات .

وإذا قال المعدل المزكى في بعض شهادات معدله ومزكيه : قد أخطأ فيها ، لم يضره هذا باتفاق العقلاء ، بل الشاهد العدل قد ترد شهادته لكونه خصما ، أو ظنينا لعداوة أو غيرها ، وإن لم يقدح ذلك في سائر شهاداته ، فلوا تعارضت شهادة المعدل والمعدل وردت شهادة المعدل لكونه خصما أو ظنينا لم يقدح ذلك في شهادة الآخر وعدالته ، فالشرع إذا خالف العقل في بعض موارد النزاع ونسبه في ذلك إلى الخطأ والغلط ، لم يكن ذلك قدحا في كل ما يعلمه العقل ، ولا في شهادته له بأنه صادق مصدوق .

ولو قال المعدل : إن الذى عدلنى كذب فى هذه الشهادة المعينة ، فهذا أيضا

ليس نظيرا لتعارض العقل والسمع ، فإن الأدلة السمعية لا تدل على أن أهل العقول الذين حصلت لهم شبه خالفوا بها الشرع تعمدا الكذب في ذلك .

وهب أن الشخص الواحد والطائفة المعينة قد تتعمد الكذب ، لكن جنس الأدلة المعارضة لا توصف بتعمد الكذب .

وأیضا فالشاهد إذا صرح بتكذيب معذّله لم يكن تكذيب المعذّل من عدله في قضية معينة مستلزما للقدح في تعديله ، لأنه يقول : كان عدلا حين زكاني ، ثم طرأ عليه الفسق ، فصار يكذب بعد ذلك ، ولا ريب أن العدول إذا عدلوا شخصا ، ثم حدث ما أوجب فسقهم ، لم يكن ذلك قادحا في تعديلهم الماضي ، كما لا يكون قادحا في غير ذلك من شهاداتهم .

فتبين أن تمثيل معارضة الشرع للعقل بهذا ليس فيه حجة على تقديم آراء العقلاء على الشرع بوجه من الوجوه .

وأیضا فإذا سلم أن هذا نظير تعارض الشرع والعقل فيقال : من المعلوم أن الحاكم إذا سمع جرح المعذّل وتكذيبه لمن عدله في بعض ما أخبر به لم يكن هذا مقتضيا لتقديم قول الذين زكوه ، بل يجوز أن يكونوا صادقين في تعديله ، كاذبين فيما كذبهم فيه ، ويجوز أن يكونوا كاذبين في تعديله ، وفي هذا ، ويجوز أن يكونوا كاذبين في تعديله ، صادقين في هذا ، سواء كانوا متعمدين للكذب أو مخطئين ، وحينئذ فالحاكم يتوقف حتى يتبين له الأمر ، لا يرد قول الذين عدلوه بمجرد معارضته لهم ، فلو كان هذا وزان تعارض العقل والشرع لكان موجب ذلك الوقف دون تقديم العقل .

تناقض القول بتقديم العقل عند التعارض

الوجه السابع

أن يقال : تقديم المعقول على الأدلة الشرعية ممتنع متناقض ، وأما تقديم الأدلة الشرعية فهو ممكن مؤتلف ، فوجب الثاني دون الأول ، وذلك لأن كون الشيء معلوما بالعقل ، أو غير معلوم بالعقل ، ليس هو صفة لازمة لشيء من الأشياء ،

بل هو من الأمور النسبية الإضافية ، فإن زيدا قد يعلم بعقله ما لا يعلمه بكر بعقله ، وقد يعلم الانسان في حال بعقله ما يجله في وقت آخر .

والمسائل التي يقال أنه قد تعارض فيها العقل والشرع جميعها مما اضطرب فيه العقلاء ، ولم يتفقوا فيها على أن موجب العقل كذا ، بل كل من العقلاء يقول : أن العقل أثبت ، أو أوجب ، أو سوغ ما يقول الآخر : أن العقل نفاه ، أو أحاله ، أو منع منه ، بل قد آل الأمر بينهم إلى التنازع فيما يقولون أنه من العلوم الضرورية ، فيقول هذا : نحن نعلم بالضرورة العقلية ما يقول الآخر : أنه غير معلوم بالضرورة العقلية .

كما يقول أكثر العقلاء : نحن نعلم بالضرورة العقلية امتناع رؤية مرئى من غير معاينة ومقابلة ، ويقول طائفة من العقلاء : إن ذلك ممكن .

ويقول أكثر العقلاء : إنا نعلم أن حدوث حادث بلا سبب حادث ممتنع ، ويقول طائفة من العقلاء : إن ذلك ممكن .

ويقول أكثر العقلاء : إن كون الموصوف عالما بلا علم قادرا بلا قدرة حيا بلا حياة ممتنع في ضرورة العقل ، وآخرون ينازعون في ذلك .

ويقول أكثر العقلاء : إن كون العقل والعقل والمعقول ، والعشق والعاشق والمعشوق والوجود والموجود ، والوجوب والعناية أمرا واحدا ، هو ممتنع في ضرورة العقل ، وآخرون ينازعون في ذلك .

ويقول جمهور العقلاء : إن الوجود ينقسم إلى واجب وممكن وقديم ومحدث ، وأن لفظ الوجود يعمها ويتناولها ، وأن هذا معلوم بضرورة العقل ، ومن الناس من ينازع في ذلك .

ويقول جمهور العقلاء : إن حدوث الأصوات المسموعة من العبد (بالقرآن) أمر معلوم بضرورة العقل ، ومن الناس من ينازع في ذلك .

وجمهور العقلاء يقولون : إثبات موجودين ليس أحدهما مبينا للآخر ولا داخلا فيه ، أو إثبات موجود ليس بداخل العالم ولا خارجه معلوم بفساد بضرورة العقل ، ومن الناس من نازع في ذلك .

وجمهور العقلاء يعلمون أن كون نفس الانسان هي العالمة بالأمور العامة الكلية ، والأمور الخاصة الجزئية معلوم بضرورة العقل ، ومن الناس من نازع في ذلك ، وهذا باب واسع .

فلو قيل بتقديم العقل على الشرع ، وليست العقول شيئا واحدا بينا بنفسه ، ولا عليه دليل معلوم للناس ، بل فيها هذا الاختلاف والاضطراب ، لوجب أن يحال الناس على شيء لا سبيل إلى ثبوته ومعرفته ، ولا اتفاق للناس عليه .

وأما الشرع فهو في نفسه قول الصادق ، وهذه صفة لازمة له ، لا تختلف باختلاف أحوال الناس ، والعلم بذلك ممكن ، ورد الناس إليه ممكن ، ولهذا جاء التنزيل برد الناس عند التنازع إلى الكتاب والسنة ، كما قال تعالى : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا » (سورة النساء : ٥٩) . فأمر الله تعالى المؤمنين عند التنازع بالرد إلى الله والرسول ، وهذا يوجب تقديم السمع ، وهذا هو الواجب ، إذ لو ردوا إلى غير ذلك من عقول الرجال وآرائهم ومقاييسهم وبراهينهم لم يزددهم هذا الرد إلا اختلافا واضطرابا ، وشكا وارتيابا .

ولذلك قال تعالى : « كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه » (سورة البقرة : ٢١٣) . فأنزل الله الكتاب حاكما بين الناس فيما اختلفوا فيه ، إذ لا يمكن الحكم بين الناس في موارد النزاع والاختلاف على الإطلاق إلا بكتاب منزل من السماء ، ولا ريب أن بعض الناس قد يعلم بعقله ما لا يعلمه غيره ، وإن لم يمكنه بيان ذلك لغيره ، ولكن ما علم بصريح العقل لا يتصور أن يعارضه الشرع البتة ، بل المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قط .

وقد تأملت ذلك في عامة ما تنازع الناس فيه ، فوجدت ما خالف النصوص الصحيحة الصريحة شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلانها ، بل يعلم بالعقل ثبوت نقيضها الموافق للشرع .

وهذا تأملته في مسائل الأصول الكبار كمسائل التوحيد والصفات ، ومسائل القدر والنبوات والمعاد وغير ذلك ، ووجدت ما يعلم بصريح العقل لم يخالفه سمع قط ، بل السمع الذى يقال أنه يخالفه : إما حديث موضوع ، أو دلالة ضعيفة ، فلا يصلح أن يكون دليلا لو تجرد عن معارضة العقل الصريح ، فكيف إذا خالفه صريح العقول ؟ .

ونحن نعلم أن الرسل لا يخبرون بمحالات العقول بل بمحارات^(٣٢) العقول ، فلا يخبرون بما يعلم العقل انتفاءه ، بل يخبرون بما يعجز العقل عن معرفته .

والكلام على هذا على وجه التفصيل مذكور في موضعه ، فإن أدلة نفاة الصفات والقدر ونحو ذلك ، إذا تدبرها العاقل الفاضل وأعطأها حقها من النظر العقلى ، علم بالعقل فسادها وثبوت نقيضها ، كما قد بيناه في غير هذا الموضع .

موارد النزاع من الأمور الخفية

الوجه الثامن

أن يقال : المسائل التى يقال أنه قد تعارض فيها العقل والسمع ليست من المسائل البينة المعروفة بصريح العقل ، كمسائل الحساب والهندسة والطبيعات الظاهرة والإلهيات البينة ونحو ذلك ، بل لم ينقل أحد بإسناد صحيح عن نبينا ﷺ شيئا من هذا الجنس ، ولا فى القرآن شيء من هذا الجنس ، ولا يوجد ذلك إلا فى حديث مكذوب موضوع يعلم أهل النقل أنه كذب ، أو فى دلالة ضعيفة غلط المستدل بها على الشرع .

فالأول : مثل حديث عرق الخيل الذى كذبه بعض الناس على أصحاب حماد بن سلمة ، وقالوا : إنه كذبه بعض أهل البدع ، واتهموا بوضعه محمد بن شجاع الثلجى ، وقالوا : إنه وضعه ورمى به بعض أهل الحديث ، ليقال عنهم أنهم يروون مثل هذا ، وهو الذى يقال فى متنه : « إنه خلق خيلا فأجراها ، فعرقت ، فخلق

(٣٢) المحارات هى ما حارت العقول فى فهمه فتعجز عن إدراكه ، ولكن لا تحكم باستحالته .

نفسه من ذلك العرق^(٣٣) » تعالى الله عن فرية المفتريين وإلحاد الملحدين ، وكذلك حديث نزوله عشية عرفة إلى الموقف على جمل أورك ، ومصافحته للركبان ، ومعانقته للمشاة ، وأمثال ذلك : هي أحاديث مكذوبة موضوعة باتفاق أهل العلم ، فلا يجوز لأحد أن يدخل هذا وأمثاله في الأدلة الشرعية .

والثاني : مثل الحديث الذي في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال : « يقول الله تعالى : عبدي مرضت فلم تعدني ، فيقول : رب كيف أعودك وأنت رب العالمين ؟ فيقول : أما علمت أن عبدي فلاناً مريض ، فلو عدته لوجدتني عنده ، عبدي جعت فلم تطعمني ، فيقول : رب كيف أطعمك ، وأنت رب العالمين ؟ فيقول : أما علمت أن عبدي فلاناً جاع ، فلو أطعمته لوجدت ذلك عندي^(٣٤) » .

فإنه لا يجوز لعاقل أن يقول : إن دلالة هذا الحديث مخالفة لعقل ولا سمع ، إلا من يظن أنه قد دل على جواز المرض والجوع على الخالق سبحانه وتعالى ، ومن قال هذا فقد كذب على الحديث . ومن قال أن هذا ظاهر الحديث أو مدلوله أو مفهومه فقد كذب ، فإن الحديث قد فسرته المتكلم به ، وبين مراده بيانا زالت به كل شبهة ، وبين فيه أن العبد هو الذي جاع وأكل ومرض وعاده العواد ، وأن الله سبحانه لم يأكل ولم يعد .

(٣٣) أورد السيوطي هذا الحديث ضمن الأحاديث الموضوعة في اللآلئ المصنوعة ٣/١ عن الحاكم عن أبي هريرة قال : قيل يا رسول الله مم ربنا ؟ قال : من ماء مرور لا من أرض ولا من سماء ، خلق خيلاً فأجراها فعرقت ، فخلق نفسه من ذلك العرق . ثم ذكر السيوطي قول الحاكم بأنه موضوع ، واتهم بوضعه محمد بن شجاع الثلجي ، قال الحاكم : ولا يضع مثل هذا مسلم ، زاد السيوطي : « ولا عاقل » . ثم نقل كلام الذهبي عن ابن شجاع . وذكر ابن عراق هذا الحديث في تنزيه الشريعة ١٤٣/١ ، وذكره محمد بن طاهر الهندي الفتني في تذكرة الموضوعات ، ص ٢٩١ .

(٣٤) ورد هذا الحديث في صحيح مسلم بألفاظ مختلفة ٩٩٠/٤ (كتاب البر والصلة ، باب فضل النبي ﷺ : إن الله عز وجل يقول يوم القيامة : يا ابن آدم مرضت فلم تعدني ، قال : يارب كيف أعودك وأنت رب العالمين ؟ قال : أما علمت أن عبدي فلاناً مريض فلم تعده ؟ أما علمت أنك لو عدته لوجدتني عنده ... ؟ إلخ . وفي مسند أحمد ٤٠٤/٢ (ط . الحلبي) وفيه « حدثنا عبد الله حدثنا أبي حدثنا موسى بن داود قال حدثنا ابن طيبة عن عبيد الله بن أبي جعفر عن سعيد بن أبي سعيد عن أبيه عن أبي هريرة عن النبي ﷺ ... الحديث » .

بل غير هذا الباب من الأحاديث ، كالأحاديث المروية في فضائل الأعمال على وجه المجازفة ، كما يروى مرفوعا : « أنه من صلى ركعتين في يوم عاشوراء يقرأ فيهما بكذا وكذا كتب له ثواب سبعين نبيا^(٣٥) » ونحو ذلك ، هو عند أهل الحديث من الأحاديث الموضوعة ، فلا يعلم حديث واحد يخالف العقل أو السمع الصحيح إلا وهو عند أهل العلم ضعيف ، بل موضوع ، بل لا يعلم حديث صحيح عن النبي ﷺ في الأمر والنهي أجمع المسلمون على تركه ، إلا أن يكون له حديث صحيح يدل على أنه منسوخ ، ولا يعلم عن النبي ﷺ حديث صحيح أجمع المسلمون على نقيضه ، فضلا عن أن يكون نقيضه معلوما بالعقل الصريح البين لعامة العقلاء ، فإن ما يعلم بالعقل الصريح البين أظهر مما لا يعلم إلا بالإجماع ونحوه من الأدلة السمعية .

فإذا لم يوجد في الأحاديث الصحيحة ما يعلم نقيضه بالأدلة الخفية كالإجماع ونحوه ، فأن لا يكون فيها ما يعلم نقيضه بالعقل الصريح الظاهر أولى وأحرى ، ولكن عامة موارد التعارض هي من الأمور الخفية المشتبهة التي يحار فيها كثير من العقلاء ، كمسائل أسماء الله وصفاته وأفعاله ، وما بعد الموت من الثواب والعقاب والجنة والنار والعرش والكرسي ، وعامة ذلك من أنباء الغيب التي تقصر عقول أكثر العقلاء من تحقيق معرفتها بمجرد رأيهم ، ولهذا كان عامة الخائضين فيها بمجرد رأيهم إما متنازعين مختلفين ، وإما حيارى منهوكين ، وغالبهم يرى أن إمامه أحق في ذلك منه .

ولهذا تجدهم عند التحقيق مقلدين لأنتمهم فيما يقولون إنه من العقليات المعلومة بصريح العقل ، فتجد أتباع أرسطوطاليس يتبعونه فيما ذكره من المنطقيات والطبيعات والإلهيات ، مع أن كثيرا منهم قد يرى بعقله نقيض ما قاله أرسطو ، وتجده لحسن ظنه به يتوقف في مخالفته ، أو ينسب النقص في الفهم إلى نفسه ، مع أنه يعلم أهل العقل المتصفون بصريح العقل أن في المنطق من الخطأ البين ما لا ريب فيه ، كما ذكر في غير هذا الموضع .

(٣٥) جاء في تذكرة الموضوعات ص ٤٣ الحديث التالي « من صلى يوم عاشوراء أربعين ركعة بعد الظهر ، في كل ركعة آية الكرسي عشر مرات ، والإخلاص إحدى عشر مرة ، والمعوذتين خمس مرات . وقال : إنه موضوع . وفي الآتي : « فضل أربع ركعات بالفاتحة والإخلاص خمسين مرة يوم عاشوراء » . وقال إنه موضوع . انظر : الفوائد المجموعة ، ص ٤٧ .

وأما كلامه وكلام أتباعه : كالاسكندر الأفروديسي ، وبرقلس ، وثامسطيوس ،
والفارابي ، وابن سينا ، والسهروردي المقتول ، وابن رشد الحفيد ، وأمثالهم في
الإلهيات ، فما فيه من الخطأ الكثير والتقصير العظيم ظاهر لجمهور عقلاء بني آدم ،
بل في كلامهم من التناقض ما لا يكاد يستقصى .

وكذلك أتباع رؤوس المقالات التي ذهب إليها من ذهب من أهل القبلة ، وإن
كان فيها ما فيها من البدع المخالفة للكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة ، ففيها أيضا
من مخالفة العقل الصريح ما لا يعلمه إلا الله ، كأتباع أبي الهذيل العلاف ، وأبي
إسحاق النظام وأبي القاسم الكعبي ، وأبي علي وأبي هاشم ، وأبي الحسين البصري ،
 وأمثالهم .

وكذلك أتباع من هو أقرب إلى السنة من هؤلاء ، كأتباع حسين النجار ،
وضرار بن عمرو ، مثل أبي عيسى محمد بن عيسى برغوث الذي ناظر أحمد بن
حنبل ، ومثل حفص الفرد الذي كان يناظر الشافعي . وكذلك أتباع متكلمي أهل
الإثبات كأتباع أبي محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب^(٣٦) ، وأبي عبد الله محمد
بن عبد الله بن كرام^(٣٧) ، وأبي الحسن علي بن اسماعيل الأشعري وغيرهم .

بل هذا موجود في أتباع أئمة الفقهاء . وأئمة شيوخ العبادة ، كأصحاب أبي
حنيفة والشافعي ومالك وأحمد وغيرهم ، تجد أحدهم دائما يجد في كلامهم ما يراه
هو باطلا ، وهو يتوقف في رد ذلك ، لاعتقاده أن إمامه أكمل منه عقلا وعلما
ودينا ، هذا مع علم كل من هؤلاء أن متبوعه ليس بمعصوم ، وأن الخطأ جائز عليه ،
ولا تجد أحدا من هؤلاء يقول : إذا تعارض قولي وقول متبوعي قدمت قولي مطلقا ،

(٣٦) هو محمد بن عبد الله بن سعيد بن كلاب (بضم الكاف وتشديد اللام) وإليه تنسب الكلابية
ولد سنة ٢٤٠ هـ . أنظر عنه ، لسان الميزان ٢٩٠/٣ ، طبقات الشافعية ٥١/٢ ، الفهرست ص ٢٥٥ ، الخطط
٣٥٨/٢ ، نهاية الاقدام ص ١٨١ .

(٣٧) هو أبو عبد الله محمد بن كرام توفي سنة ٢٥٥ ، من مثبته الصفات وإليه تنسب الكرامية ، وقد
مالوا إلى التجسيم والتشبيه .

أنظر عنه : لسان الميزان ٣٥٣/٥ ، ميزان الاعتدال ٢١/٤ ، الفرق بين الفرق ص ١٣٠ التبصير في الدين
ص ٦٥ ، البدء والتاريخ ١٤١/٥ ، الخطط ٣٤٩/٢ .

لكنه إذا تبين له أحيانا الحق في نقيض قول متبوعه ، أو أن نقيضه أرجح منه قدمه ، لا اعتقاده أن الخطأ جائز عليه .

فكيف يجوز أن يقال : إن في كتاب الله وسنة رسوله الصحيحة الثابتة عنه ما يعلم زيد وعمرو بعقله أنه باطل ؟ وأن يكون كل من اشتبه عليه شيء مما أخبر به النبي ﷺ قدم رأيه على نص الرسول ﷺ في أنباء الغيب التي ضل فيها عامة من دخل فيها بمجرد رأيه ، بدون الاستهداء بهدى الله ، والاستضاءة بنور الله الذي أرسل به رسله وأنزل به كتبه ، مع علم كل أحد بقصوره وتقصيره في هذا الباب ، وبما وقع فيه من أصحابه وغير أصحابه من الاضطراب ؟ .

ففي الجملة : النصوص الثابتة في الكتاب والسنة لا يعارضها معقول يبين قط ، ولا يعارضها إلا ما فيه اشتباه واضطراب ، وما علم أنه حق ، لا يعارضه ما فيه اضطراب واشتباه لم يعلم أنه حق .

بل نقول قولاً عاماً كلياً : أن النصوص الثابتة عن الرسول ﷺ لم يعارضها قط صريح معقول ، فضلاً عن أن يكون مقديماً عليها ، وإنما الذي يعارضها شبه وخيالات ، مبناها على معان متشابهة وألفاظ مجملة ، فمتى وقع الاستفسار والبيان ظهر أن ما عارضها شبه سوفسطائية ، لا براهين عقلية .
وبما يوضح هذا :

إلى عقل من نحتكم عند النزاع؟ (٣٨)

الوجه التاسع

وهو أن يقال : القول بتقديم الانسان معقوله على النصوص النبوية قول لا ينضبط ، وذلك لأن أهل الكلام والفلسفة الخائضين المتنازعين فيما يسمونه عقليات ، كل منهم يقول : إنه يعلم بضرورة العقل أو بنظره ما يدعى الآخر أن المعلوم بضرورة العقل أو بنظره نقيضه .

(٣٨) يشير المؤلف إلى ضرورة الاعتصام بالكتاب والسنة عند الخلاف في أمر ديني ، خاصة ما يتصل منه بالالهيات ، لأن كل فرد يدعى أن معه عقلاً ، وعقله يناقض عقل الآخر ، فلو احتكمنا إلى عقول الناس عند هذا الخلاف لحدثت الفرقة ونشأ التعصب ، وهذا هو ما حدث عند الابتعاد عن الكتاب والسنة .

وهذا من حيث الجملة معلوم ، فالمعتزلة ومن اتبعهم من الشيعة يقولون : إن أصلهم المتضمن نفى الصفات والتكذيب بالقدر — الذى يسمونه التوحيد والعدل — معلوم بالأدلة العقلية القطعية ، ومخالفوهم من أهل الإثبات يقولون : إن نقيض ذلك معلوم بالأدلة القطعية العقلية .

بل الطائفتان ومن ضاهاهما يقولون : إن علم الكلام المحض هو ما أمكن علمه بالعقل المجرد بدون السمع ، كمسألة الرؤية والكلام وخلق الأفعال ، وهذا هو الذى يجعلونه قطعيا ، ويؤثمون المخالف فيه .

وكل من طائفتى النفى والإثبات فيهم من الذكاء والعقل والمعرفة ما هم متميزون به على كثير من الناس ، وهذا يقول : إن العقل الصريح دل على النفى ، والآخر يقول : العقل الصريح دل على الإثبات .

وهم متنازعون فى المسائل التى دلت عليها النصوص ، كمسائل الصفات والقدر . وأما المسائل المولدة كمسألة الجوهر الفرد وتمائل الأجسام وبقاء الأعراض وغير ذلك ففيها من النزاع بينهم ما يطول استقصاؤه ، وكل منهم يدعى فيها القطع العقلى .

ثم كل من كان عن السنة أبعد كان التنازع والاختلاف بينهم فى معقولاتهم أعظم ، فالمعتزلة أكثر اختلافا من متكلمة أهل الإثبات ، وبين البصريين والبغداديين بينهم من النزاع ما يطول ذكره . والبصريون أقرب إلى السنة والإثبات من البغداديين ، ولهذا كان البصريون يشبّهون كون البارىء سميعا بصيرا مع كونه حيا عليما قديرا ، ويشبّهون له الإرادة ، ولا يوجبون الأصلح فى الدنيا ، ويشبّهون خبر الواحد والقياس ، ولا يؤثمون المجتهدين ، وغير ذلك . ثم بين المشايخية والحسينية — اتباع أبى الحسين البصرى — من التنازع ما هو معروف .

وأما الشيعة فأعظم تفرقا واختلافا من المعتزلة ، لكونهم أبعد عن السنة منهم ، حتى قيل : إنهم يبلغون اثنتين وسبعين فرقة .

وأما الفلاسفة فلا يجمعهم جامع ، بل هم أعظم اختلافا من جميع طوائف المسلمين واليهود والنصارى . والفلسفة التى ذهب إليها الفارابى وابن سينا إنما هى

فلسفة المشائين أتباع أرسطو صاحب التعاليم ، وبينه وبين سلفه من النزاع والاختلاف ما يطول وصفه ، ثم بين أتباعه من الخلاف ما يطول وصفه . وأما سائر طوائف الفلاسفة ، فلو حكى اختلافهم في علم الهيئة وحده لكان أعظم من اختلاف كل طائفة من طوائف أهل القبلة ، والهيئة علم رياضى حسابى هو من أصح علومهم ، فإذا كان هذا اختلافهم فيه فكيف باختلافهم في الطبيعيات أو المنطق ؟ فكيف بالإلهيات ؟ .

واعتبر هذا بما ذكره أرباب المقالات عنهم في العلوم الرياضية والطبيعية ، كما نقله الأشعرى عنهم في كتابه في « مقالات غير الإسلاميين » ، وما ذكره القاضى أبو بكر عنهم في كتابه في « الدقائق » ، فإن في ذلك من الخلاف عنهم أضعاف أضعاف ما ذكره الشهرستاني وأمثاله ممن يحكى مقالاتهم ، فكلامهم في العلم الرياضى — الذى هو أصح علومهم العقلية — قد اختلفوا فيه اختلافا لا يكاد يحصى ، ونفس الكتاب الذى اتفق عليه جمهورهم — وهو كتاب « المجسطى » لبطليموس^(٣٩) — فيه قضايا كثيرة لا يقوم عليها دليل صحيح ، وفيه قضايا ينازعه غيره فيها ، وفيه قضايا مبنية على أرساد منقولة عن غيره تقبل الغلط والكذب .

وكذلك كلامهم في الطبيعيات في الجسم ، وهل هو مركب من المادة والصورة ، أو الأجزاء التى لا تنقسم ، أو ليس بمركب لا من هذا ولا من هذا ؟ . وكثير من حذاق النظر حار في هذه المسائل ، حتى أذكىاء الطوائف كأبى الحسين البصرى ، وأبى المعالى الجوينى^(٤٠) ، وأبى عبد الله (بن) الخطيب^(٤١) —

(٣٩) بطليموس القلوذى العالم المشهور صاحب كتاب المجسطى في الفلك كان في أيام اندرياسيوس وفي أيام أنطيموس من ملوك الروم وبعد أيرقس بمائتين وثمانين سنة . فلما كتاب المجسطى فهو ثلاث عشرة مقالة . وأول من عني بتفسيره وإخراجه إلى العربية يحيى بن خالد بن برمك .
أنظر عنه : تاريخ الحكماء ص ٩٥ — ٩٨ ، طبقات الأطباء ص ٣٥ — ٣٨ ، الفهرست لابن النديم ، ص ٢٦٧ — ٢٦٨ ، خطط المقرئى ١٥٤/١ . وانظر منهاج السنة ١٢٧/١ .

(٤٠) هو إمام الحرمين ، أبو المعالى الجوينى ولد بنيسابور سنة ٤١٦ هـ وتوفى بها سنة ٤٧٨ هـ من كبار الأشاعرة تعلمذ عليه الغزالي وأخذ عنه ، أنظر عنه ، تبين الكذب المفترى ص ٢٧٨ ، طبقات الشافعية ٢٤٩/٤ ، شذرات الذهب ٣٥٨/٣ ، وفيات الأعيان ٣٤١/٢ .

(٤١) وهو المعروف بفخر الدين الرازى ولد سنة ٥٤٤ هـ وتوفى سنة ٦٠٦ هـ من أئمة المذهب الأشعرى الذين مزجوا الفلسفة بعلم الكلام ، له مؤلفاته الكثيرة من أهمها المطالب العالية ، نهاية العقول (مخطوطان) . أنظر عنه وفيات الأعيان ٣٨١/٣ ، شذرات الذهب ٢١/٥ ، طبقات الشافعية ٣٣/٥ ، لسان الميزان ٢٤٦/٤ .

حاروا في مسألة الجوهر الفرد ، فتوقفوا فيها تارة ، وإن كانوا قد يجزمون بها أخرى ، فإن الواحد من هؤلاء تارة يجزم بالقولين المتناقضين في كتابين أو كتاب واحد ، وتارة يحار فيها ، مع دعواهم أن القول الذي يقولونه قطعى برهاني عقلي لا يحتمل النقيض .

وهذا كثير في مسائل الهيئة ونحوها من الرياضيات ، وفي أحكام الجسم وغيره من الطبيعيات ، فما الظن بالعلم الإلهي ؟ وأساطين الفلسفة يزعمون أنهم لا يصلون فيه إلى اليقين ، وإنما يتكلمون فيه بالأولى والأخرى والأخلق .

حيرة العقلاء في مواضع النزاع

وأكثر الفضلاء العارفين بالكلام والفلسفة ، بل وبالتصوف ، الذين لم يحققوا ما جاء به الرسول تجدهم فيه حيارى ، كما أنشد الشهرستاني في أول كتابه^(٤٢) لما قال : وقد أشار إلى مَنْ إشارته غُنى ، وطاعته حتم ، أن أجمع له من مشكلات الأصول ، ما أشكل على ذوى العقول ، ولعله استسمن ذا ورم ، ونفخ في غير ضرم ، لعمري :

لَقَدْ طُفْتُ فِي تِلْكَ الْمَعَاهِدِ كُلِّهَا وَسَيَّرْتُ طَرْفِي بَيْنَ تِلْكَ الْمَعَالِمِ
فَلَمْ أَرْ إِلَّا وَاضِعًا كَفَّ حَائِزٍ عَلَى ذَقْنٍ ، أَوْ قَارِعًا سِنَّ نَادِمٍ

وأنشد أبو عبد الله الرازى في غير موضع من كتبه مثل كتاب « أقسام اللذات » لما ذكر أن هذا العلم أشرف العلوم ، وأنه ثلاث مقامات : العلم بالذات ، والصفات ، والأفعال ، وعلى كل مقام عقدة .

فعلم الذات عليه عقدة : هل الوجود هو الماهية أو زائد على الماهية ؟ .

وعلم الصفات عليه عقدة : هل الصفات زائدة على الذات أم لا ؟ .

وعلم الأفعال عليه عقدة : هل الفعل مقارن للذات أو متأخر عنها ؟ ثم قال :

« ومن الذى وصل إلى هذا الباب ، أو ذاق من هذا الشراب ؟ ثم أنشد :

(٤٢) هو كتاب نهاية الأقدام في علم الكلام للشهرستاني طبع بمصر عدة طبعات .

نَهَايَةُ إِقْدَامِ الْعُقُولِ عِقَالٌ وَأَكْثَرُ سَعْيِ الْعَالَمِينَ ضَلَالٌ
وَأَرْوَاحُنَا فِي وَخْشَةٍ مِنْ جُسُومِنَا وَحَاصِلُ دُثْيَانَا أَذَى وَوَبَالٌ
وَلَمْ نَسْتَفِدْ مِنْ بَحْثِنَا طَوْلَ عُمْرِنَا سِوَى أَنْ جَمَعْنَا فِيهِ قِيلَ وَقَالُوا

لقد تأملت الطرق الكلامية ، والمناهج الفلسفية ، فما رأيتها تشفى عليلا ،
ولا تروى غليلا ، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن ، اقرأ في الإثبات : « الرحمن
على العرش استوى » (سورة طه : ٥) ، « إليه يصعد الكلم الطيب والعمل
الصالح يرفعه » (فاطر : ١٠) وقرأ في النفي : « ليس كمثله شيء » (الشورى :
١١) ، « ولا يحيطون به علما » (طه : ١١٠) « هل تعلم له سميا » (مريم :
٦٥) ، ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي .

وكان بن أبي الحديد (البغدادى) من فضلاء الشيعة المعتزلة المتفلسفة ، وله
أشعار في هذا الباب ، كقوله :

فِيكَ يَا أَغْلُوطَةَ الْفِكْرِ حَارَ أُمْرِي وَانْقَضَى عُمْرِي
سَافَرْتُ فِيكَ الْعُقُولُ ، فَمَا رَبَحْتُ إِلَّا أَذَى السَّقَرِ
فَلَحَى اللَّهُ الْأَلَى زَعَمُوا أَنَّكَ الْمَعْرُوفُ بِالنَّظَرِ
كَذَّبُوا ، إِنَّ الَّذِي ذَكَرُوا خَارِجَ عَنْ قُوَّةِ الْبَشَرِ

هذا مع إنشاده :

وَحَقِّكَ لَوْ أَدْخَلْتَنِي النَّارَ قُلْتُ لِلَّهِ ذَيْنَ بِهَا : قَدْ كُنْتُ مِمَّنْ يُجِبُّهُ
وَأَفْنَيْتُ عُمْرِي فِي عُلُومٍ كَثِيرَةٍ وَمَا بُعِثَتِي إِلَّا رِضَاهُ وَقُرْبُهُ
أَمَّا قُلْتُمْ : مَنْ كَانَ فِينَا مُجَاهِدًا سَيَكْرُمُ مَثْوَاهُ وَيَعْذِبُ شَرْبُهُ ؟
أَمَّا رَدُّ شَكِّ ابْنِ الْخَطِيبِ وَزَيْفُهُ وَتَمْوِيهِهُ فِي الدِّينِ إِذْ جَلَّ خَطْبُهُ
وَأَيَّةُ حُبِّ الصَّبِّ أَنْ يَعْذِبَ الْأَسَى إِذَا كَانَ مَنْ يَهْوَى عَلَيْهِ يَصْبُهُ

وابن رشد الحفيد يقول في كتابه الذي صنفه ردا على أبي حامد في كتابه المسمى
« تهافت الفلاسفة » ، فسماه « تهافت التهافت » ، ومن الذي قاله في الإلهيات
ما يعتد به . وأبو الحسن الآمدي في عامة كتبه هو واقف في المسائل الكبار يزيّف

حجج الطوائف ويبقى حائرا واقفا . والخونجي^(٤٣) المصنف في أسرار المنطق الذي سمي كتابه « كشف الأسرار » يقول لما حضره الموت : « أموت ولم أعرف شيئا إلا أن الممكن يفتقر إلى الممتنع ، ثم قال : الافتقار وصف سلبي ، أموت ولم أعرف شيئا » — (حكاه عنه التلمساني وذكر أنه سمعه منه وقت الموت) .

ولهذا تجد أبا حامد — مع فرط ذكائه وتألهه ، ومعرفته بالكلام والفلسفة ، وسلوكه طريق الزهد والرياضة والتصوف — ينتهي في هذه المسائل إلى الوقف ، ويحيل في آخر أمره على طريقة أهل الكشف^(٤٤) ، وإن كان بعد ذلك رجوع إلى طريقة أهل الحديث ، ومات وهو يشتغل في صحيح البخارى .

والحذاق يعلمون أن تلك الطريقة التي يحيل عليها لا توصل إلى المطلوب ، ولهذا لما بنى على قول النفاة من سلك هذه الطريق ، كابن عربى وابن سبعين وابن الفارض^(٤٥) وصاحب « خلع النعلين »^(٤٦) والتلمساني^(٤٧) وأمثالهم — وصلوا إلى

(٤٣) الخونجي هو محمد بن نامارو (بن عبد الملك) أبو عبد الله الخونجي ، فارسي الأصل ، انتقل إلى مصر وتولى القضاء بها . انظر ترجمته في : عيون الأنباء ١٢٠/٢ ، وفيها أنه توفي في ٥ رمضان سنة ٦٤٦ هـ ، مفتاح السعادة ١٤٦/١ وفيها أنه (محمد بن بامادرين) ، شذرات الذهب ٢٣٦/٥ ، الأعلام ٣٤٤/٧ . (٤٤) رجع الغزالي في آخر عمره إلى طريقة أهل الكشف ، بعد أن فقد ثقته بطرق الفلاسفة والمتكلمين وأهل التعليم الباطنية ، ورأى أن هذه الطريق هي الوسيلة الموصلة إل المطلوب كما أخبر بذلك في كتابه « المنقذ من الضلال » . وانظر خاصة : ص ١٢٢ وما بعدها من « المنقذ » بتحقيق الدكتور عبد الحليم محمود (الطبعة الخامسة سنة ١٣٨٥ هـ) .

(٤٥) أبو حفص عمر بن علي بن مرشد بن علي ، شرف الدين بن الفارض الحموي الأصل ، المصري المولد والدار والوفاة ، يلقب بسلطان العاشقين ، ولد سنة ٥٧٦ هـ ، وتوفي سنة ٦٣٢ . انظر ترجمته في : وفيات الأعيان ١٢٦/٣ — ١٢٧ ، ميزان الاعتدال ٢٦٦/٢ ، شذرات الذهب ١٤٩/٥ — ١٥٣ ، لسان الميزان ٣١٧/٤ — ٣١٩ ، الأعلام ٢١٦/٥ — ٢١٧ . وانظر للأستاذ الدكتور محمد مصطفى حلمي كتاب (ابن الفارض والحب الإلهي) ط . القاهرة ، ١٩٤٥/١٣٦٤ ، كتاب (سلطان العاشقين) سلسلة أعلام العرب ، مارس ١٩٦٣ .

(٤٦) هو أحمد بن الحسين بن قسي ، رومي الأصل ، من بادية شلب ، استعرب وتأدب وقال الشعر ، ثم عكف على الوعظ وكثر مريدوه فادعى أنه المهدي وتسمى بالإمام . ثار على دولة الملتزمين واشترك في الأحداث السياسية إلى أن قتل سنة ٥٤٦ هـ . انظر ترجمته في : الحلة السيرة ص ١٩٩ — ٢٠٢ ، الأعلام ١١٣/١ — ١١٤ . وكتابه « خلع النعلين » طبع أخيرا ببيروت .

(٤٧) هو عفيف الدين سليمان بن عبد الله بن علي الكوفي التلمساني ، انظر ترجمته في : فوات الوفيات ٣٦٣/١ — ٣٦٦ ، وفيه : « كان كوفي الأصل ، وكان يدعى العرفان ، قال قطب الدين أبونيني : رأيت جماعة ينسبون إلى رقة الدين ، والميل إلى مذهب النصيرية » ، البداية والنهاية ١٣/١٣٢٦ ، النجوم الزاهرة ٨/٣٩ — ٤١ ، الأعلام ١٩٣/٣ (وذكر من مؤلفاته شرح مواقف النغرى والصواب النغرى) .

ما يعلم فساده بالعقل والدين ، مع دعواهم أنهم أئمة المحققين .

ولهذا تجد أبا حامد في مناظرته للفلاسفة إنما يبتل طرقهم ولا يثبت طريقة معينة ، بل هو كما قال : « نناظرهم — يعنى مع كلام الأشعرى — تارة بكلام المعتزلة — وتارة بكلام الكرامية ، وتارة بطريقة الواقفة » ، وهذه الطريق هي الغالب عليه في منتهى كلامه .^(٤٨)

وأما الطريقة النبوية السنية السلفية المحمدية الشرعية فإنما يناظرهم بها من كان خبيراً بها وبأقوالهم التي تناقضها ، فيعلم حينئذ فساد أقوالهم بالمعقول الصريح المطابق للمنقول الصحيح .

وهكذا كل من أمعن في معرفة هذه الكلاميات والفلسفيات التي تعارض بها النصوص من غير معرفة تامة بالنصوص ولوازمها وكال المعرفة بما فيها وبالأقوال التي تنافيها ، فإنه لا يصل إلى يقين يطمئن إليه ، وإنما تفيده الشك والحيرة . بل هؤلاء الفضلاء الخذاق الذين يدعون أن النصوص عارضها من معقولاتهم ما يجب تقديمه تجدهم حيارى في أصول مسائل الإلهيات ، حتى مسألة وجود الرب تعالى وحقيقته حاروا فيها حيرة أوجبت أن يتناقض هذا ، كتناقض الرازى ، وأن يتوقف هذا ، كتوقف الآمدى^(٤٩) ، ويذكرون عدة أقوال يزعمون أن الحق ينحصر فيها ، وهي كلها باطلة .

وقد حكى عن طائفة من رؤس أهل الكلام أنهم كانوا يقولون بتكافؤ الأدلة ،

(٤٨) يقول الغزالي في تهافت : « فالزمهم تارة مذهب المعتزلة وأخرى مذهب الكرامية وطورا مذهب الواقفية ، ولا انتفض ذابا عن مذهب مخصوص » . انظر : تهافت للفلاسفة للغزالي ص ٦٨ — ٦٩ بتحقيق سليمان دنيا ، الطبعة الثانية ، ١٩٥٥ .

(٤٩) كثيرا ما كان ينتهى الآمدى في المسائل الكبار إلى الحيرة وعدم القطع برأى ، يتضح ذلك من موقفه في مسألة النفس حيث قال بعد أن ذكر آراء الفلاسفة : « ... لا سبيل إلى القطع فى شىء مما قيل من المذاهب فى حقيقة النفس الانسانية المدركة العاقلة ، وإن كان الحق غير خارج عنها ، فعليك بالاجتهاد فى تعيينه وإظهاره . هذا ما عندى ولعل عند غيرى غيره » (الأبكار ٢/٢١١ أ) .

وفى مسألة وحدة الكلام عند الأشعرى مع انقسامه إلى أمر ونهى وخبر واستخبار يذكر اعتراض الخصوم على ذلك والردود عليها ، ثم يقول : « ... والحق أن ما ذكره من الأشكال على القول بوحدة الكلام فمشكل ، وعسى أن يكون عند غيرى حله » (الأبكار ١/٩٨ أ) ، وانظر أيضا موقفه من مسألة العلم الحادث فى (الأبكار ١/١٠ أ) مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ١٦٠٣ علم الكلام .

وأن الأدلة قد تكافأت من الجانبين ، حتى لا يعرف الحق من الباطل ، ومعلوم أن هذا إنما قالوه فيما سلكوه هم من الأدلة .

وقد حكى لى أن بعض الأذكياء — وكان قد قرأ على شخص هو إمام بلده ومن أفضل أهل زمانه فى الكلام والفلسفة ، وهو ابن واصل الحموى^(٥٠) — أنه قال : « اضطجع على فراش ، واضع المبلحفة على وجهى ، وأقابل بين أدلة هؤلاء وأدلة هؤلاء حتى يطلع الفجر ، ولم يترجع عندى شيء » . ولهذا انتهى أمره إلى كثرة النظر فى الهيئة ، لكونه تبين له فيه من العلم ما لم يتبين له فى العلوم الإلهية . ولهذا تجد كثيرا من هؤلاء لما لم يتبين له الهدى فى طريقه نكص على عقبيه ، فاشتغل باتباع شهوات الغى فى بطنه وفرجه أو رياسته وماله ونحو ذلك ، لعدم العلم واليقين الذى يطمئن إليه قلبه ، وينشرح له صدره .

وفى الحديث المأثور عن النبى ﷺ : « إن أخوف ما أخاف عليكم شهوات الغى فى بطونكم وفروجكم ، ومضلات الفتن »^(٥١) . وهؤلاء المعرضون عن الطريقة النبوية السلفية يجتمع فيهم هذا وهذا : إتباع شهوات الغى ، ومضلات الفتن ، فيكون فيهم من الضلال والغى بقدر ما خرجوا عن الطريق الذى بعث الله به رسوله .

ولهذا أمرنا الله أن نقول فى كل صلاة : « اهدنا الصراط المستقيم . صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين » . وقد صح عن النبى ﷺ

(٥٠) أبو عبد الله المازنى التيمى الحموى مؤرخ عالم بالمنطق أقام بمصر ولقب بقاضى القضاة ، ومن أهم كتبه « مفرج الكرب فى أخبار بنى أيوب » ، « التاريخ الصالحى » ، « شرح ما استغلق من ألفاظ كتاب الجمل فى المنطق » . ولد سنة ٦٠٤ هـ بحماة وتوفى بها سنة ٦٩٧ هـ . أنظر ترجمته فى : نكت الهميان ، ص ٢٥٠ ، بغية الوعاة ص ٤٤٠ ، تاريخ ابن الوردي ٢/٢٤٤ ، الوافى بالوفيات ٣/٨٥ ، دائرة المعارف الإسلامية ١/٢٩٩ ، آداب اللغة ٣/١٧٢ ، الأعلام ٧/٤ ، معجم المؤلفين : ١٠/١٦ .

(٥١) ورد الحديث عن أبى برزة الأسلمى رضى الله عنه فى (المسند ، ط . الحلبي ٤/٤٢٠) من طريقين ولفظ الأول : « عن أبى برزة الأسلمى . قال أبو الأشهب ، لا أعلمه إلا عن النبى ﷺ ، قال : إن مما أخشى عليكم شهوات الغى فى بطونكم وفروجكم ، ومضلات الفتن » . ولفظ الثانى (بنفس الصفحة) : « عن أبى برزة عن النبى ﷺ : إن مما أخشى ... ومضلات الهوى . ورواه الهيثمى فى الزوائد ٧/٣٠٥ — ٣٠٦ . وقال : « رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح » .

أنه قال : « اليهود مغضوب عليهم ، والنصارى ضالون »^(٥٢) .

وكان السلف يقولون : « احذروا فتنة العالم الفاجر والعابد الجاهل ، فإن فتنتهما فتنة لكل مفتون » فكيف إذا اجتمع في الرجل الضلال والفجور ؟ .

ولو جمعت ما بلغنى في هذا الباب عن أعيان هؤلاء ، كفلان وفلان ، لكان شيئا كثيرا ، وما لم يبلغنى من حيرتهم وشكهم أكثر وأكثر .

وذلك لأن الهدى هو فيما بعث الله به رسله ، فمن أعرض عنه لم يكن مهتديا ، فكيف بمن عارضه بما يناقضه وقدم مناقضه عليه ؟ .

قال الله تعالى لما أهبط آدم : « قال اهبطا منها جميعا بعضكم لبعض عدو فأما يأتينكم منى هدى فمن اتبع هداى فلا يضل ولا يشقى . ومن أغرض عن ذكرى فإن له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيامة أعمى . قال رب لم حشرتني أعمى وقد كنت بصيرا . قال كذلك أتتك آياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تُنسى » (سورة طه : ١٢٣ - ١٢٦)

قال ابن عباس رضى الله عنهما : « تكفل الله لمن قرأ القرآن وعمل بما فيه أن لا يضل في الدنيا ، ولا يشقى في الآخرة » ثم قرأ هذه الآية^(٥٣) .

وقوله تعالى : « ومن أغرض عن ذكرى » يتناول الذكر الذى أنزله ، وهو الهدى الذى جاءت به الرسل ، كما قال تعالى في آخر الكلام : « كذلك أتتك آياتنا فنسيتها » أى تركت اتباعها والعمل بما فيها ، فمن طلب الهدى بغير القرآن ضل ، ومن اعتر بغير الله ذل . وقد قال تعالى : « اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء » (سورة الأعراف : ٣) وقال تعالى : « وأن هذا صراطي

(٥٢) ورد الحديث في الترمذى (٧٣/١١ ط . التازى) ولفظه : « ... فإن اليهود مغضوب عليهم وإن النصارى ضلال » . وقال الترمذى : « حديث حسن غريب لا نعرفه إلا من حديث سمالك بن حرب » . وفي المسند (ط . الحلبي) ٣٧٨/٤ ولفظه « أن اليهود مغضوب عليهم » .

(٥٣) في تفسير الطبري (١٤٧/١٦ ط . بولاق) عن عكرمة عن ابن عباس قال : « تضمن الله لمن قرأ القرآن واتبع ما فيه ألا يضل في الدنيا ولا يشقى في الآخرة » ثم تلا هذه الآية « فمن اتبع هداى فلا يضل ولا يشقى » وانظر الدر المنثور ٣١١/٤ .

مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله » (سورة الأنعام : ١٥٣) .

وفي حديث على رضي الله عنه الذي رواه الترمذى ، ورواه أبو نعيم من عدة طرق ، عن على ، عن النبي ﷺ لما قال : « إنها ستكون فتنة ، قلت : فما المخرج منها يا رسول الله ؟ قال : كتاب الله ، فيه نبأ ما قبلكم ، وخبر ما بعثكم ، وحكم ما بينكم ، هو الفصل ليس بالهزل ، من تركه من جبار قصمه الله ، ومن ابتغى الهدى في غيره أضله الله ، وهو حبل الله المتين ، وهو الذكر الحكيم ، وهو الصراط المستقيم ، وهو الذى لا تزيغ به الأهواء ، ولا تلتبس به الألسن ، ولا يخلق عن كثرة الرد ، ولا تنقضي عجائبه ، ولا تشبع منه العلماء ، من قال به صدق ، ومن عمل به أجر ، ومن حكم به عدل ، ومن دعا إليه هدى إلى صراط مستقيم » وهذا مبسوط في غير هذا الموضع .

والمقصود هنا التنبيه على أنه لو سوغ للناظرين أن يعرضوا عن كتاب الله تعالى ويعارضوه بآرائهم ومعقولاتهم ، لم يكن هناك أمر مضبوط يحصل لهم به علم ولا هدى ، فإن الذين سلكوا هذه السبيل كلهم يخبر عن نفسه بما يوجب حيرته وشكه ، والمسلمون يشهدون عليه بذلك ، فثبت بشهادته وإقراره على نفسه وشهادة المسلمين ، الذين هم شهداء الله فى الأرض ، أنه لم يظفر من أعرض عن الكتاب ، وعارضه بما يناقضه ، بيقين يطمئن إليه ، ولا معرفة يسكن بها قلبه .

والذين ادعوا فى بعض المسائل أن لهم معقولا صريحا يناقض الكتاب قابلهم آخرون من ذوى المعقولات ، فقالوا : إن قول هؤلاء معلوم بطلانه بصريح المعقول ، فصار ما يدعى معارضته للكتاب من المعقول ليس فيه ما يجزم بأنه معقول صحيح : إما بشهادة أصحابه عليه وشهادة الأمة ، وإما بظهور تناقضهم ظهورا لا ارتياب فيه ، وإما بمعارضة آخرين من أهل المعقولات لهم ، بل من تدبر ما يعارضون به الشرع من العقليات وجد ذلك مما يعلم بالعقل الصريح بطلانه .

والناس إذا تنازعوا فى المعقول لم يكن قول طائفة لها مذهب حجة على أخرى ، بل يرجع فى ذلك إلى الفطر السليمة التى لم تتغير باعتقاد يغير فطرتها ولا هوى ،

فامتنع حينئذ أن يعتمد على ما يعارض الكتاب من الأقوال التي يسمونها معقولات ، وإن كان ذلك قد قالته طائفة كبيرة ، لمخالفة طائفة كبيرة لها ، ولم يبق إلا أن يقال : إن كل إنسان له عقل فيعتمد على عقل نفسه ، وما وجده معارضا لأقوال الرسول ﷺ من رأيه خالفه ، وقدم رأيه على نصوص الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم ، ومعلوم أن هذا أكثر ضلالا واضطرابا .

فإذا كان فحول النظر وأساطين الفلسفة الذين بلغوا في الذكاء والنظر إلى الغاية ، وهم ليلهم ونهارهم يكدحون في معرفة هذه العقليات ، ثم لم يصلوا فيها إلى معقول صريح يناقض الكتاب ، بل إما إلى حيرة وارتباب ، وإما إلى اختلاف بين الأحزاب ، فكيف غير هؤلاء ممن لم يبلغ مبلغهم في الذهن والذكاء ومعرفة ما سلوكه من العقليات ؟ .

فهذا وأمثاله مما يبين أن من أعرض عن الكتاب وعارضه بما يناقضه ، لم يعارضه إلا بما هو جهل بسيط أو جهل مركب . فالأول : « كسراب بقية يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئا ووجد الله عنده فوفاه حسابه والله سريع الحساب » (سورة النور : ٣٩) . والثاني : « كظلمات في بحر لجي يغشاه موج من فوقه موج من فوقه سحاب ، ظلمات بعضها فوق بعض إذا أخرج يده لم يكد يراها ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور » (سورة النور : ٤٠) .

وأصحاب القرآن والإيمان في نور على نور ، قال تعالى : « وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم . صراط الله الذي له ما في السموات وما في الأرض ألا إلى الله تصير الأمور » (سورة الشورى : ٥٢ — ٥٣)

وقال تعالى : « الله نور السموات والأرض مثل نوره » إلى آخر الآية (سورة النور : ٣٥) . وقال تعالى : « فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذي أنزل معه أولئك هم المفلحون » (سورة الأعراف : ١٥٧) .

فأهل الجهل البسيط منهم أهل الشك والحيرة من هؤلاء المعارضين للكتاب المعارضين عنه ، وأهل الجهل المركب أرباب الاعتقادات الباطلة التي يزعمون أنها عقليات . وآخرون ممن يعارضهم يقول : المناقض لتلك الأقوال هو العقليات .

ومعلوم أنه حينئذ يجب فساد أحد الاعتقادين أو كليهما ، والغالب فساد كلا الاعتقادين ، لما فيهما من الإجمال والاشتباه ، وأن الحق يكون فيه تفصيل يبين أن مع هؤلاء حقا وباطلا ، ومع هؤلاء حقا وباطلا ، والحق الذى مع كل منهما هو الذى جاء به الكتاب الذى يحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ، والله أعلم .

مجادلة أهل الباطل بالتي هي أحسن (٥٤)

الوجه العاشر

أن يُعارض دليلهم بنظير ما قالوه ، فيقال : إذا تعارض العقل والنقل وجب تقديم النقل ، لأن الجمع بين المدلولين جمع بين النقيضين ، ورفعهما رفع للنقيضين ، وتقديم العقل ممتنع ، لأن العقل قد دل على صحة السمع ووجوب قبول ما أخبر به الرسول ﷺ ، فلو أبطلنا النقل لكنا قد أبطلنا دلالة العقل ، وإذا أبطلنا دلالة العقل لم يصلح أن يكون معارضا للنقل ، لأن ما ليس بدليل لا يصلح لمعارضة شيء من الأشياء ، فكان تقديم العقل موجبا عدم تقديمه ، فلا يجوز تقديمه .

وهذا بين واضح ، فإن العقل هو الذى دل على صدق السمع وصحته وأن خبره مطابق لمختبره ، فإن جاز أن تكون هذه الدلالة باطلة لبطلان النقل لزم أن لا يكون العقل دليلا صحيحا ، وإذا لم يكن دليلا صحيحا لم يجز أن يتبع بحال ، فضلا عن أن يقدم ، فصار تقديم العقل على النقل قدحا فى العقل بانتفاء لوازمه ومدلوله ، وإذا كان تقديمه على النقل يستلزم القدح فيه ، والقدح فيه يمنع دلالاته ، والقدح فى دلالاته يقدح فى معارضته ، كان تقديمه عند المعارضة مبطلا للمعارضة ، فامتنع تقديمه على النقل ، وهو المطلوب .

(٥٤) يشير هنا المؤلف إلى أن الجدل مع المخالف لا ينبغي أن يكون مجرد الانتصار عليه وإنما لبيان له أن ما معه من دليل يمكن أن نرد عليه بدليل مثله وهو لا يملك الرد أو الرفض ، ومن شأن الباطل ألا يقوم أمام باطل مثله ، فما بالك لو كان المعارض يملك دليلا هو حق فى ذاته ، ومن هنا فإذا قال الخصم أنا أرد دليل الشرع لأن العقل يرفضه ، يقال له ونحن نرد دليل العقل لأن الشرع يرفضه ، وليس ذلك من المؤلف تماديا فى الخصام وإنما لبيان أن حجة المعارض واهية وأن الدليل ينبغي أن يقبل لكونه قطعيا فى دلالاته بصرف النظر عن صفته هل هو عقلى أو شرعى .

وأما تقديم النقل عليه فلا يستلزم فساد النقل في نفسه .

ومما يوضح هذا أن يقال :

معارضة العقل لما دل العقل على أنه حق دليل على تناقض دلالته ، وذلك يوجب فسادها ، وأما السمع فلم يعلم فساد دلالته ولا تعارضها في نفسها ، وإن لم يعلم صحتها . وإذا تعارض دليلان أحدهما علمنا فساد الآخر لم نعلم فساد كان تقديم ما لم يعلم فساد أقرب إلى الصواب من تقديم ما يعلم فساد ، كالشاهد الذي علم أنه يصدق ويكذب ، والشاهد المجهول الذي لم يعلم كذبه ، فإن تقديم قول الفاسق المعلوم كذبه على قول المجهول الذي لم يعلم كذبه لا يجوز ، فكيف إذا كان الشاهد هو الذي شهد بأنه قد كذب في بعض شهاداته ؟!

والعقل إذا صدق السمع في كل ما يخبر به ثم قال : إنه أخبر بخلاف الحق ، كان هو قد شهد للسمع بأنه يجب قبوله ، وشهد له بأنه لا يجب قبوله ، وشهد بأن الأدلة السمعية حق ، وأن ما أخبر به السمع فهو حق ، وشهد بأن ما أخبر به السمع ليس بحق ، فكان مثله مثل من شهد لرجل بأنه صادق لا يكذب ، وشهد له بأنه قد كذب ، فكان هذا قدحا في شهادته مطلقا وتركيبه ، فلا يجب قبول شهادته الأولى ولا الثانية ، فلا يصلح أن يكون معارضا للسمع بحال .

ولهذا تجد هؤلاء الذين تتعارض عندهم دلالة العقل والسمع في حيرة وشك واضطراب ، إذ ليس عندهم معقول صريح سالم عن معارض مقاوم ، كما أنهم أيضا في نفس المعقول الذي يعارضون به السمع في اختلاف وريب واضطراب .

وذلك كله مما يبين أنه ليس في المعقول الصريح ما يمكن أن يكون مقدما على ما جاءت به الرسل ، وذلك لأن الآيات والبراهين دالة على صدق الرسل ، وأنهم لا يقولون على الله إلا الحق ، وأنهم معصومون فيما يبلغونه عن الله من الخبر والطلب ، لا يجوز أن يستقر في خبرهم عن الله شيء من الخطأ ، كما اتفق على ذلك جميع المقرين بالرسول من المسلمين واليهود والنصارى وغيرهم .

فوجب أن جميع ما يخبر به الرسول عن الله صدق وحق ، لا يجوز أن يكون في ذلك شيء مناقض لدليل عقلي ولا سمعي . فمتى علم المؤمن بالرسول أنه أخبر

بشيء من ذلك جزم جزما قاطعا أنه حق ، وأنه لا يجوز أن يكون في الباطن بخلاف ما أخبر به ، وأنه يتمتع أن يعارضه دليل قطعي ، لا عقلي ولا سمعي ، وأن كل ما ظن أنه عارضه من ذلك فإنما هو حجج داحضة ، وشبه من جنس شبه السوفسطائية .

وإذا كان العقل العالم بصدق الرسول قد شهد له بذلك ، وأنه يتمتع أن يعارض خبره دليل صحيح ، كان هذا العقل شاهدا بأن كل ما خالف خبر الرسول فهو باطل ، فيكون هذا العقل والسمع جميعا شهدا ببطلان العقل المخالف للسمع .

فإن قيل : فهذا يوجب القدح في شهادة العقل ، حيث شهد بصدق الرسول ، وشهد بصدق العقل المناقض لخبره .

قيل له : عن هذا جوابان :

أحدهما : إنا نحن نمتنع عندنا أن يتعارض العقل والسمع القطعيان^(٥٥) ، فلا تبطل دلالة العقل ، وإنما ذكرنا هذا على سبيل المعارضة ، فمن قدم دلالة العقل على السمع يلزمه أن يقدم دلالة العقل الشاهد بتصديق السمع ، وأنه إذا قدم دلالة العقل لزم تناقضها وفسادها ، وإذا قدم دلالة السمع لم يلزم تناقضها في نفسها ، وإن لزمه أن لا يعلم صحتها ، وما علم فسادها أولى بالرد مما لم نعلم صحتها ولا فسادها .

والجواب الثاني : أن نقول : الأدلة العقلية التي تعارض السمع غير الأدلة العقلية التي يعلم بها أن الرسول صادق ، وإن كان جنس المعقول يشملها . ونحن إذا أبطلنا ما عارض السمع إنما أبطلنا نوعا مما يسمى معقولا ، لم نبطل كل معقول ، ولا أبطلنا المعقول الذي علم به صحة المنقول ، وكان ما ذكرناه موجبا لصحة السمع وما علم به صحته من العقل .

ولا مناقضة في ذلك ، ولكن حقيقته أنه قد تعارض العقل الدال على صدق الرسول والعقل المناقض لخبر الرسول ، فقدمنا ذلك المعقول على هذا المعقول ،

(٥٥) ذلك لأن الدليل القطعي يؤيد الدليل القطعي الآخر ولا يعارضه وهذا هو شأن العقل الصريح مع الشرع الصحيح .

كما نقدم الأدلة الدالة على صدق الرسول على الحجج الفاسدة والقاذحة في نبوات الأنبياء ، وهى حجج عقلية .

بل شبهات المبطلين القادحين في النبوات قد تكون أعظم من كثير من الحجج العقلية التى يعارض بها خبر الأنبياء عن أسماء الله وصفاته وأفعاله ومعاده ، فإذا كان تقديم الأدلة العقلية الدالة على أنهم صادقون في قولهم : « إن الله أرسلهم » مقدمة على ما يناقض ذلك من العقليات ، كذلك كان تقديم هذه الأدلة العقلية المستلزمة لصدقهم فيما أخبروا به مقدمة على ما يناقض ذلك من العقليات ، وعاد الأمر إلى تقديم جنس من المعقولات على جنس .

وهذا متفق عليه بين العقلاء ، فإن الأدلة العقلية إذا تعارضت فلا بد من تقديم بعضها على بعض ، ونحن نقول : لا يجوز أن يتعارض دليلان قطعيان : لا عقليان ولا سمعيان ، ولا سمعى وعقلى ، ولكن قد ظن من لم يفهم حقيقة القولين تعارضهما لعدم فهمه لفساد أحدهما .

فإن قيل : نحن نستدل بمخالفة العقل للسمع على أن دلالة السمع المخالفة له باطلة ، إما لكذب الناقل عن الرسول ، أو خطئه في النقل ، وإما لعدم دلالة قوله على ما يخالف العقل في محل النزاع .

قيل : هذا معارض بأن يقال : نحن نستدل بمخالفة العقل للسمع على أن دلالة العقل المخالفة له باطلة لبطلان بعض مقدماتها ، فإن مقدمات الأدلة العقلية المخالفة للسمع فيها من التطويل والخفاء والاشتباه والاختلاف والاضطراب ما يوجب أن يكون تطرق الفساد إليها أعظم من تطرقه إلى مقدمات الأدلة السمعية .

ومما يبين ذلك أن يقال : دلالة السمع على مواقع الإجماع مثل دلالته على موارد النزاع ، فإن دلالة السمع على علم الله تعالى وقدرته وإرادته وسمعه وبصره ، كدلالته على رضاه ومحبته وغضبه واستوائه على عرشه ونحو ذلك ، وكذلك دلالته على عموم مشيئته وقدرته كدلالته على عموم علمه .

فالأدلة السمعية لم يردّها من ردّها لضعف فيها وفي مقدماتها ، لكن لاعتقاده

أنها تخالف العقل ، بل كثير من الأدلة السمعية التي يردونها تكون أقوى بكثير من الأدلة السمعية التي يقبلونها . وذلك لأن تلك لم يقبلوها لكون السمع جاء بها ، لكن لا اعتقادهم أن العقل دل عليها ، والسمع جعلوه عاضدا للعقل ، وحجة على من ينازعهم من المصدقين بالسمع ، ولم يكن هو عمدتهم ولا أصل علمهم ، كما صرح بذلك أئمة هؤلاء المعارضين لكتاب الله وسنة رسوله بآرائهم .

وإذا كان كذلك ، تبين أن ردهم الأدلة السمعية المعلومة الصحة بمجرد مخالفة عقل الواحد ، أو لطائفة منهم ، أو مخالفة ما يسمونه عقلا لا يجوز ، إلا أن يطلبوا الأدلة السمعية بالكلية ، ويقولون : أنها لا تدل على شيء ، وأن إخبار الرسول عما أخبر به لا يفيد التصديق بثبوت ما أخبر به ، وحينئذ فما لم يكن دليلا لا يصلح أن يجعل معارضا .

والكلام هنا إنما هو لمن علم أن الرسول صادق ، وأن ما أخبر به ثابت ، وأن إخباره لنا بالشئ يفيد تصديقنا بثبوت ما أخبر به ، فمن كان هذا معلوما له امتنع أن يجعل العقل مقدما على خبر الرسول ﷺ ، بل يضطره الأمر إلى أن يجعل الرسول يكذب أو يخطئ ، تارة في الخبرات ، ويصيب أو يخطئ أخرى في الطلبات . وهذا تكذيب للرسول ، وإبطال لدلالة السمع ، وسد لطريق العلم بما أخبر به الأنبياء والمرسلون ، وتكذيب بالكتاب وما أرسل الله تعالى به رسله .

وغايته إن أحسن المقال : أن يجعل الرسول مخبرا بالأمر على خلاف حقائقها لأجل نفع العامة^(٥٦) . ثم إذا قال ذلك امتنع أن يستدل بخبر الرسول على شيء ، فعاد الأمر جذعا ، لأنه إذا جوز على خبر الرسول التلبس كان كتجويزه عليه الكذب ، وحينئذ فلا يكون مجرد إخبار الرسول موجبا للعلم بثبوت ما أخبر به ، وهذا — وإن كان زندقة وكفرا وإلحادا — فهو باطل في نفسه ، كما قد بين في غير هذا الموضع .

فنحن في هذا المقام إنما نخاطب من يتكلم في تعارض الأدلة السمعية والعقلية ممن يدعى حقيقة الإسلام من أهل الكلام ، الذين يلبسون على أهل الإيمان بالله

(٥٦) كما صرح بذلك ابن سينا في رسالته « الأضحوية » وقد سبقت الإشارة إلى ذلك .

ورسوله ، وأما من أفصح بحقيقة قوله ، وقال : إن كلام الله ورسوله لا يستفاد منه علم بغيب ، ولا تصديق بحقيقة ما أخبر به ، ولا معرفة بالله وأسمائه وصفاته ، وأفعاله وملائكته وجنته وناره وغير ذلك — فهذا لكلامه مقام آخر .

فإن الناس في هذا الباب أنواع :

منهم من يقر بما جاء به السمع في المعاد دون الأفعال والصفات
ومنهم من يقر بما جاء به السمع في بعض أمور المعاد دون بعض .
ومنهم من يقر بذلك في بعض الصفات والمعاد مطلقا دون الأفعال وبعض الصفات .

ومنهم من لا يقر بحقيقة شيء من ذلك لا في الصفات ولا في المعاد .
ومنهم من لا يقر بذلك أيضا في الأمر والنهي ، بل يسلك طريق التأويل في الخير والأمر جميعا لمعارضة العقل عنده ، كما فعلت القرامطة الباطنية . وهؤلاء أعظم الناس كفرا وإلحادا .

والمقصود هنا أن من أقر بصحة السمع وأنه علم صحته بالعقل لا يمكنه أن يعارضه بالعقل البتة ، لأن العقل عنده هو الشاهد بصحة السمع ، فإذا شهد مرة أخرى بفساده كانت دلالاته متناقضة ، فلا يصلح لا لإثبات السمع ولا لمعارضته .
فإن قال : أنا أشهد بصحته ما لم يعارض العقل .

قيل : هذا لا يصح لوجوه :

أحدها : أن الدليل العقلي دل على صدق الرسول وثبوت ما أخبر به مطلقا ، فلا يجوز أن يكون صدقه مشروطا بعدم المعارض .

الثاني : أنك إن جوزت عليه أن يعارضه العقل الدال على فساده لم تثق بشيء منه ، لجواز أن يكون في عقل غيرك ما يدل على فساده ، فلا تكون قد علمت بعقلك صحته البتة ، وأن تقول : أنك علمت صحته بالعقل .

الثالث : أن ما يستخرجه الناس بعقولهم أمر لا غاية له ، سواء كان حقا أو باطلا ، فإذا جوز المجوز أن يكون في العقول ما يناقض خير الرسول لم يثق بشيء من أخبار الرسول ، لجواز أن يكون في العقول التي لم تظهر له بعد ما يناقض

ما أخبر به الرسول . ومن قال : أنا أُقِرُّ من الصفات بما لم ينفه العقل ، أو أثبت من السمعيات ما لم يخالفه العقل ، لم يكن لقوله ضابط ، فإن تصديقه بالسمع مشروط بعدم جنس لا ضابط له ولا منتهى ، وما كان مشروطا بعدم ما لا ينضبط ، فلا يبقى مع هذا الأصل إيمان .

ولهذا تجد من تعود معارضة الشرع بالرأى لا يستقر في قلبه الإيمان ، بل يكون كما قال الأئمة : إن علماء الكلام زنادقة ، وقالوا : قلُّ أحد نظر في الكلام إلا كان في قلبه غل على أهل الإسلام ، ومرادهم بأهل الكلام من تكلم في الله بما يخالف الكتاب والسنة .

ففي الجملة : لا يكون الرجل مؤمنا حتى يؤمن بالرسول إيمانا جازما ، ليس مشروطا بعدم معارض ، فمتى قال : أو من يخبره إلا أن يظهر له معارض يدفع خبره لم يكن مؤمنا به . فهذا أصل عظيم تجب معرفته ، فإن هذا الكلام هو ذريعة الإلحاد والنفاق .

الرابع : أنهم قد سلموا أنه يعلم بالسمع أمور . كما يذكرونه كلهم من أن العلوم ثلاثة أقسام : منها ما لا يعلم إلا بالعقل ، ومنها ما لا يعلم إلا بالسمع ، ومنها ما يعلم بالسمع والعقل .

وهذا التفسير حق في الجملة ، فإن من الأمور الغائبة عن حس الإنسان ما لا يمكن معرفته بالعقل ، بل لا يعرف إلا بالخبر .

طرق العلم ثلاثة

وطرق العلم ثلاثة : الحس ، والعقل ، والمركب منهما كالخبر . فمن الأمور ما لا يمكن علمه إلا بالخبر ، كما يعلمه كل شخص بأخبار الصادقين كالخبر المتواتر ، وما يعلم بخبر الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين .

وهذا التقسيم يجب الإقرار به ، وقد قامت الأدلة اليقينية على نبوت الأنبياء ، وأنهم قد يعلمون بالخبر ما لا يعلم إلا بالخبر ، وكذلك يعلمون غيرهم بخبرهم .

ونفس النبوة تتضمن الخبر ، فإن النبوة مشتقة من (الإنباء) وهو الإخبار بالمغيب . فالنبي يخبر بالمغيب ويخبرنا بالمغيب ، ويمتنع أن يقوم دليل صحيح على أن كل ما أخبر به الأنبياء يمكن معرفته بدون الخبر ، فلا يمكن أن يجزم بأن كل ما أخبرت به الأنبياء هو منتف . فإنه يمتنع أن يقوم دليل على هذا النفي العام ، ويمتنع أن يقول القائل : كل ما أخبر به الأنبياء ، يمكن غيرهم أن يعرفه بدون خبرهم ، ولهذا كان أكمل الأمم علما المقرون بالطرق الحسية والعقلية والخبرية ، فمن كذب بطريق منها فاته من العلوم بحسب ما كذب به من تلك الطرق .

والمفلسفة الذين أثبتوا النبوات على وجه يوافق أصولهم الفاسدة — كابن سينا وأمثاله — لم يقرروا بأن الأنبياء يعلمون ما يعلمونه بخبر يأتيهم عن الله ، لا بخبر ملك ولا غيره ، بل زعموا أنهم يعلمونه بقوة عقلية ، لكونهم أكمل من غيرهم في قوة الحدس ، ويسمون ذلك القوة القدسية ، فحصرُوا علوم الأنبياء في ذلك .

وكان حقيقة قولهم : أن الأنبياء من جنس غيرهم ، وأنهم لم يعلموا شيئا بالخبر ، ولهذا صار هؤلاء لا يستفيدون شيئا بخبر الأنبياء ، بل يقولون : أنهم خاطبوا الناس بطريق التخيل لمنفعة الجمهور . وحقيقة قولهم : أنهم كذبوا لمصلحة الجمهور . وهؤلاء في الحقيقة يكذبون الرسل ، فتكلم معهم في تحقيق النبوة على الوجه الحق ، لا في معارضة العقل والشرع .

وهذا الذي ذكرته مما سرح به فضلاؤهم ، يقولون : إن الرسل إنما ينتفع بخبرهم الجمهور في التخيل ، لا ينتفع بخبرهم أحد من العامة والخاصة في معرفة الغيب ، بل الخاصة عندهم تعلم ذلك بالعقل المناقص لأخبار الأنبياء ، والعامة لا تعلم ذلك لا بعقل ولا خبر ، والنبوة إنما فائدتها تخيل ما يخبرون به للجمهور ، كما يصرح بذلك الفارابي وابن سينا وأتباعهما .

ثم لا يخلو الشخص إما أن يكون مقرا بخبر نبوة الأنبياء ، وأما أن يكون غير مقر ، فإن كان غير مقر بذلك لم نتكلم معه في تعارض الدليل العقلي والشرعي ، فإن تعارضهما إنما يكون بعد الإقرار بصحة كل منهما لو تجرد عن المعارض ، فمن

لم يقر بصحة دليل عقل البتة لم يخاطب في معارضة الدليل العقلي والشرعي ، وكذلك من لم يقر بدليل شرعي لم يخاطب في هذا التعارض^(٥٧) .

ومن لم يقر بالأنبياء لم يستفد من خبرهم دليلا شرعيا ، فهذا يتكلم معه في تثبيت النبوات ، فإذا ثبتت فحينئذ يثبت الدليل الشرعي ، وحينئذ فيجب الإقرار بأن خير الأنبياء يوجب العلم بثبوت ما أخبروا به ، ومن جَوَّز أن يكون في نفس الأمر معارض ينفي ما دلت عليه أخبارهم امتنع أن يعلم بخبرهم شيئا ، فإنه ما من خير أخبروا به ولم يعلم هو ثبوته بعقله إلا وهو يجوز أن يكون في نفس الأمر دليل يناقضه ، فلا يعلم شيئا مما أخبروا به بخبرهم ، فلا يكون مقرا بنبوتهم ، ولا يكون عنده شيء يعلم بالسمع وحده ، وهم قد أقرروا بأن العلوم ثلاثة : منها ما يعلم بالسمع وحده ، ومنها ما يعلم بالعقل وحده ، ومنها ما يعلم بهما .

وأیضا ، فقد قامت الأدلة العقلية اليقينية على نبوة الأنبياء ، وأنهم قد يعلمون ما يعلمونه بخبر الله وملائكته ، تارة بكلام يسمعون من الله كما سمع موسى بن عمران ، وتارة بملائكة تخبرهم عن الله ، وتارة بوحى يوحى الله ، كما قال تعالى : « وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء » (سورة الشورى : ٥١)

فتبين أن تجويزهم أن يكون في نفس الأمر دليل يناقض السمع يوجب أن لا يكون في نفس الأمر دليل سمعي يعلم به مخبره ، وهذا مما تبين به تناقضهم — حيث أثبتوا الأدلة السمعية ، ثم قالوا ما يوجب إبطالها ، وحيث أثبتوا الأدلة العقلية ، ثم قالوا ما يوجب تناقضها ، فإن العقل يعلم به صحة الأدلة السمعية ، فمتى بطلت

(٥٧) يصنف المؤلف هنا موقف الناس من النبوة والأنبياء :

أ — فمن الفلاسفة من أنكر النبوة أصلا كالبراهمة .

ب — ومنهم قال أن النبوة مكتسبة وأن النفس الإنسانية تستطيع أن تتنبأ بأمور تخفى على غيرها إذا ما أخذت نفسها بالمجاهدة والرياضة وابن سينا والفارابي كانا يقولان أن الأنبياء لم يصرحوا للجمهور بالحق في نفسه في أمور المعاد والذات والصفات وإنما استعملوا معهم أسلوب الرمز والتخييل وأنهم كذبوا على الجمهور فلم يصرحوا لهم بالحقيقة وأن الكذب إذا كان للمصلحة فهو جائز عندهم ومن هنا كانت لغة الأنبياء رمزا وتخييلا على السمع بقدر فهمه فقط لكنه لا يعبر عن الواقع في نفسه (انظر الرسالة الأضحوية في أمر الميعاد لابن سينا ، تحقيق سليمان دنيا) .

بطل العقل الدال على صحة السمع ، والدليل مستلزم للمدلول ، ومتى انتفى اللازم الذى هو المدلول انتفى ملزومه الذى هو الدليل ، فيبطل العقل — وتناقضهم حيث أقرّوا بنبّوات الأنبياء ثم قالوا ما يوجب بطلانها .

وأىضا ، فالأدلة العقلية توجب الإقرار بنبّوة الأنبياء ، فالقدح فى نبّوة الأنبياء قدح فى الأدلة العقلية ، ومع كون قولهم مستلزما لتناقضهم فهو مستلزم لبطلان الأدلة العقلية والسمعية ، وبطلان النبّوات ، وهذا من أعظم أنواع السفسطة ، فتبين بعض ما فى قولهم من أنواع السفسطة الدالة على فساد ، ومن أنواع التناقض الدالة على جهلهم وتناقض مذاهبهم .

وإن قالوا : نحن لا نعلم شيئا مما دل عليه الشرع من الخبريات ، أو من الخبريات وغيرها ، إلا أن نعلم بالاضطرار أن الرسول أخبر به .

قيل : فيقال لكم على هذا التقدير : فكل ما لا يعلم شخص بالاضطرار أن الرسول أخبر به يجب أن ينفى إذا قام عنده ما يظنه دليلا عقليا ! .

فإن قالوا : نعم ، لزم أنه يجوز لكل أحد أن يكذب بما لم يضطر إلى أن الرسول أخبر به ، وإن كان غيره قد علم بالاضطرار أن الرسول أخبر به ، وحينئذ فيلزم من ذلك تجويز تكذيب الرسول ، ونفى الحقائق الثابتة فى نفس الأمر ، والقول بلا علم ، والقطع بالباطل .

وإن قالوا : نحن إنما نجوّز ذلك إذا قام دليل عقلى قاطع قيل : هذا باطل لوجهين :

أحدهما : إنه إذا لم يعلم بالاضطرار أنه أخبر به كان على قولكم غير معلوم الثبوت ، وحينئذ فإذا قام عنده دلالة ظنية ترجّح النفى أخبر بموجبها ، وإن جوّز أن يكون غيره يعلم باضطرار نقيضها .

الثانى : أن الأدلة العقلية القطعية ليست جنسا متميزا عن غيره ، ولا شيئا اتفق عليه العقلاء ، بل كل طائفة من النظّار تدعى أن عندها دليلا قطعيا على ما تقوله ، مع أن الطائفة الأخرى تقول : أن ذلك الدليل باطل ، وأن بطلانه يعلم بالعقل .

بل قد تقول : أنه قام عندها دليل قطعى على نقيض قول تلك الطائفة ، وإذا كانت العقليات ليست متميزة ، ولا متفقا عليها ، وجوّز أصحابها فيما لم يعلمه أحدهم بالاضطرار من أخبار الرسول أن يقدّمها عليها — لزّم من ذلك تكذيب كلّ من هؤلاء بما يعلم غيره بالاضطرار أن الرسول أخبره به .

ومعلوم أن العلوم الضرورية أصل للعلوم النظرية ، فإذا جوّز الانسان أن يكون ما علمه غيره من العلوم الضرورية باطلا جوّز أن تكون العلوم الضرورية باطلة ، وإذا بطلت بطلت النظرية ، فصار قولهم مستلزما لبطلان العلوم كلها ، وهذا مع أنه مستلزم لعدم علمهم بما يقولونه ، فهو متضمن لتناقضهم ، ولغاية السفسطة .

وإن قالوا: ما علمنا بالاضطرار أن الرسول أراد أن يقرنا به ، ولم نجوّز أن يكون في العقل ما يناقضه ، وما علمه غيرنا لم نقر به ، وجوّزنا أن يكون في العقل ما يناقضه — أمكن لتلك الطائفة أن تعارضهم بمثل ذلك ، فيقولون : بل نحن نقر علمنا الضروري ، ونقدح في علمكم الضروري بنظرياتنا .

وأیضا ، فمن المعلوم أن من شافهه الرسول بالخطاب يعلم من مراده بالاضطرار ما لا يعلمه غيره ، وأن من كان أعلم بالأدلة الدالة على مراد المتكلم كان أعلم بمراده من غيره ، وإن لم يكن نبيا ، فكيف بالأنبياء ؟ .

فإن النحاة أعلم بمراد الخليل وسيبويه من الأطباء ، والأطباء أعلم بمراد أبقرط وجالينوس من النحاة ، والفقهاء أعلم بمراد الأئمة الأربعة وغيرهم من الأطباء والنحاة ، وكل من هذه الطوائف يعلم بالاضطرار من مراد أئمة الفن ما لا يعلمه غيرهم ، فضلا عن أن يعلمه علما ضروريا أو نظريا .

وإذا كان كذلك فمن له اختصاص بالرسول ، ومزيد علم بأقواله وأفعاله ومقاصده ، يعلم بالاضطرار من مراده ما لا يعلمه غيره ، فإذا جوّز لمن يحصل له هذا العلم الضروري أن يقوم عنده قاطع عقلى ينفى ما علمه هؤلاء بالاضطرار لزّم ثبوت المعارضة بين العلوم النظرية والضرورية ، وأنه يقدّم فيها النظرية ، ومعلوم أن هذا فاسد .

فتبين أن قول هؤلاء يستلزم من تناقضهم وفساد مذاهبهم وتكذيب الرسل

ما يستلزم من الكفر والجهل ، وأنه يستلزم تقديم النظريات على الضروريات ، وذلك يستلزم السفسطة التى ترفع العلوم الضرورية والنظرية .

الخامس : أن الدليل المشروط بعدم المعارض لا يكون قطعيا ، لأن القطعى لا يعارضه ما يدل على نقيضه ، فلا يكون العقل دالا على صحة شىء مما جاء به السمع ، بل غاية الأمر : أن يظن الصدق فيما أخبر به الرسول .

وحينئذ فقولك : أنه « تعارض العقل والنقل » قول باطل ، لأن العقل عندك قطعى ، والشرع ظنى ، ومعلوم أنه لا تعارض بين القطعى والظنى .

فإن قيل : نحن جازمون بصدق الرسول فيما أخبر به ، وأنه لا يخبر إلا بالحق ، لكن إذا احتج محتج على خلاف ما اعتقدناه بعقولنا بشىء مما نقل عن الرسول يقبل هذه المعارضة للقدح : إما فى الإسناد وإما فى المتن .

أما أن نقول : النقل لم يثبت ، إن كان مما لم تعلم صحته ، كما تنقل أخبار الآحاد وما ينقل عن الأنبياء المتقدمين . وأما فى المتن بأن نقول : دلالة اللفظ على مراد المتكلم غير معلومة ، بل مظنونة ، إما فى محل النزاع ، وإما فيما هو أعم من ذلك ، فنحن لا نشك فى صدق الرسول ، بل فى صدق الناقل ، أو دلالة المنقول على مراده .

قيل : هذا العذر باطل فى هذا المقام لوجوه :

أحدهما : أن يقال لكم : فإذا علمتم أن الرسول أراد هذا المعنى ، إما أن تعلموا مراده بالاضطرار ، كما يعلم أنه أتى بالتوحيد والصلوات الخمس والمعاد بالاضطرار ، وإما بأدلة أخرى نظرية ، وقد قام عندكم القاطع العقلى على خلاف ما علمتم أنه أراد ، فكيف تصنعون ؟ .

فإن قلتم : نقدم العقل ، لزمكم ما ذكر من فساد العقل المصدق للرسول ، مع الكفر وتكذيب الرسول .

وإن قلتم : نقدم قول الرسول ، أفسدتم قولكم المذكور الذى قلتم فيه العقل أصل النقل ، فلا يمكن تقديم الفرع على أصله .

وإن قلتم : يمتنع معارضة العقل الصريح بمثل هذا السمع ، لأنا علمنا مراد الرسول قطعا .

قيل لكم : وهكذا يقول كل من علم مراد الرسول قطعا : يمتنع أن يقوم دليل عقلي يناقضه ، وحينئذ فيبقى الكلام : هل دل سمعى قطعى على مورد النزاع أم لا ؟ ويكون دفعكم للأدلة السمعية بهذا القانون باطلا متناقضا .

الوجه الثانى : أنه إذا كنتم لا تردون من السمع إلا ما لم تعلموا أن الرسول أراده ، دون ما علمتم أن الرسول أراده ، بقى احتجاجكم بكون العقل معارضا للسمع احتجاجا باطلا لا تأثير له .

الثالث : أنكم تدعون فى مواضع كثيرة أن الرسول جاء بهذا ، وأننا نعلم ذلك اضطرابا ، ومنازعوكم يدعون قيام القاطع العقلى على مناقض ذلك كما فى المعاد وغيره ، فكذلك يقول منازعوكم فى العلو والصفات : إننا نعلم اضطرابا مجيء الرسول بهذا ، بل هذا أقوى ، كما بسط فى موضع آخر .

السادس : أن هذا يعارض بأن يقال : دليل العقل مشروط بعدم معارضة الشرع ، لأن العقل ضعيف عاجز ، والشبهات تعرض له كثيرا ، وهذه المثائمه والمحاربات التى اضطرب فيها العقلاء لا أثق فيها بعقل يخالف الشرع .

ومعلوم أن هذا أولى بالقبول من الأول ، بأن يقال ما يقال فى :

السابع : وهو : أن العقل لا يكون دليلا مستقلا فى تفاصيل الأمور الإلهية واليوم الآخر ، فلا أقبل منه ما يدل عليه إن لم يصدقه الشرع ويوافقه ، فإن الشرع قول المعصوم الذى لا يخطئ ولا يكذب ، وخبر الصادق الذى لا يقول إلا حقا ، وأما آراء الرجال فكثيرة التهافت والتناقض فأنا لا أثق برأى وعقلى فى هذه المطالب العالية الإلهية ، ولا بخبر هؤلاء المختلفين المتناقضين الذين كل منهم يقول بعقله ما يعلم العقلاء أنه باطل ، فما من هؤلاء أحد إلا وقد علمت أنه يقول بعقله ما يعلم أنه باطل ، بخلاف الرسل ، فإنهم معصومون ، فأنا لا أقبل قول هؤلاء إن لم يرك قولهم ذلك المعصوم : خير الصادق المصدق .

ومعلوم أن هذا الكلام أولى بالصواب ، وأليق بأولى الأبواب ، من معارضة أخبار الرسول ، الذى علموا صدقه وأنه لا يقول إلا حقا بما يعرض لهم من الآراء والمعقولات ، التى هى فى الغالب جهليات وضلالات .

فإنّا فى هذا المقام نتكلم معهم بطريق التنزل إليهم ، كما نتنزل إلى اليهودى والنصرانى فى مناظرته ، وإن كنا عالمين ببطلان ما يقوله اتباعا لقوله تعالى : « وجادلهم بالتي هي أحسن » (سورة النحل : ١٢٥) ، وقوله : « ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن » (سورة العنكبوت : ٤٦) .

وإلا فعلمنا ببطلان ما يعارضون به القرآن والرسول ، ويصدّون به أهل الإيمان عن سواء السبيل — وإن جعلوه من المعقول بالبرهان — أعظم من أن ييسط فى هذا المكان .

وقد تبين بذلك أنه لا يمكن أن يكون تصديق الرسول فيما أخبر به معلقا بشرط ، ولا موقوفا على انتفاء مانع ، بل لابد من تصديقه فى كل ما أخبر به تصديقا جازما ، كما فى أصل الإيمان به ، فلو قال الرجل : أنا أوّمن به إن أذن لى أبى أو شيخى ، أو : إلا أن ينهائى أبى أو شيخى — لم يكن مؤمنا به بالاتفاق . وكذلك من قال : أوّمن به إن ظهر لى صدقه ، لم يكن بعد قد آمن به ، ولو قال : أوّمن به إلا أن يظهر لى كذبه ، لم يكن مؤمنا .

ضرورة امتناع المعارض القطعى لخبر الرسول

وحينئذ فلا بد من الجزم بأنه يمتنع أن يعارض خبره دليل قطعى : لا سمعى ولا عقلى ، وأن ما يظنه الناس مخالفا له إما أن يكون باطلا ، وإما أن يكون مخالفا ، وأما تقدير قول مخالف لقوله وتقديمه عليه : فهذا فاسد فى العقل ، كما هو كفر فى الشرع .

ولهذا كان من المعلوم بالاضطرار من دين الإسلام أنه يجب على الخلق الإيمان بالرسول إيمانا مطلقا جازما عاما : بتصديقه فى كل ما أخبر ، وطاعته فى كل ما (أوجب) وأمر ، وأن كل ما عارض ذلك فهو باطل ، وأن من قال : يجب تصديق

ما أدركته بعقلي ، ورد ما جاء به الرسول لرأى وعقلي ، وتقديم عقلي على ما أخبر به الرسول ، مع تصديقي بأن الرسول صادق فيما أخبر به ، فهو متناقض ، فاسد العقل ، ملحد في الشرع .

وأما من قال : لا أصدق ما أخبر به حتى أعلمه بعقلي ، فكفره ظاهر ، وهو ممن قيل فيه : « وإذا جاءتهم آية قالوا لن نؤمن حتى نؤتي مثل ما أوتي رسل الله الله أعلم حيث يجعل رسالته » (سورة الأنعام : ١٢٤) ، وقوله تعالى : « فلما جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم وحاق بهم ما كانوا به يستهزئون فلما رأوا بأسنا قالوا آمنا بالله وحده وكفرنا بما كنا به مشركين فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا » (سورة غافر : ٨٢ — ٨٥) .

ومن عارض ما جاءت به الرسل برأيه فله نصيب من قوله تعالى : « كذلك يضل الله من هو مسرف مرتاب » (سورة غافر : ٣٤) ، وقوله تعالى : « الذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان أتاهم كبر مقتا عند الله وعند الذين آمنوا كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار » (سورة غافر : ٣٥) وقوله تعالى : « الذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان أتاهم إن في صدورهم إلا كبر ما هم ببالغيه » (سورة غافر : ٥٦) ، والسلطان : هو الكتاب المنزل من السماء ، فكل من عارض كتاب الله المنزل بغير كتاب الله الذي قد يكون ناسخا له أو مفسرا له ، كان قد جادل في آيات الله بغير سلطان أتاه .

ومن هذا قوله تعالى : « وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق فأخذتهم فكيف كان عقاب » (سورة غافر : ٥) ، وقوله تعالى « وما نرسل المرسلين إلا مبشرين ومنذرين ويجادل الذين كفروا بالباطل ليدحضوا به الحق واتخذوا آياتي وما أنذروا هزوا » (سورة الكهف : ٥٦) ، وأمثال ذلك مما في كتاب الله تعالى مما يذم به الذين عارضوا رسل الله وكتبه بما عندهم من الرأي والكلام . والبدع مشتقة من الكفر ، فمن عارض الكتاب والسنة بآراء الرجال كان قوله مشتقا من أقوال هؤلاء الضلّال ، كما قال مالك : أو كلما جاءنا رجل أجدل من رجل تركنا ما جاء به

جبريل إلى محمد ﷺ لجدل هذا (٥٨) ؟ .

فإن قيل : هذا الوجه غايته أنه لا تصح معارضة الشرع بالعقل ، ولكن إذا طعن في العقل لم يبق لنا دليل على صحة الشرع .

قيل : المقصود في هذا المقام أنه يمتنع تقديم العقل على الشرع ، وهو المطلوب .

وأما ثبوت الشرع في نفسه وعلمنا به ، فليس هذا مقام إثباته ، ونحن لم ندع أن أدلة العقل باطلة ، ولا أن ما به يعلم صحة السمع باطل ، ولكن ذكرنا أنه يمتنع معارضة الشرع بالعقل وتقديمه عليه ، وأن من قال ذلك تناقض قوله ، ولزمه أن لا يكون العقل دليلا صحيحا ، إذ كان عنده العقل يستلزم صحة ما هو باطل في نفسه ، فلا بد أن يضطره الأمر إلى أن يقول : ما عارضه الدليل العقلي فليس هو عندي دليلا في نفس الأمر ، بل هو باطل ، فيقال له : وهكذا ما عارضه الدليل السمعي فليس هو دليلا في نفس الأمر ، بل هو باطل ، وحيث فارجع الأمر إلى أن ينظر في دلالة الدليل ، سواء كان سمعيا أو عقليا ، فإن كان دليلا قطعيا لم يجوز أن يعارضه شيء ، وهذا هو الحق .

وأيضا ، فقد ذكرنا أن مسمى الدليل العقلي — عند من يطلق هذا اللفظ — جنس تحته أنواع : فمنها ما هو حق ، ومنها ما هو باطل باتفاق العقلاء ، فإن الناس متفقون على أن كثيرا من الناس يدخلون في مسمى هذا الاسم ما هو حق وباطل .

وإذا كان كذلك فالأدلة العقلية الدالة على صدق الرسول إذا عارضها ما يقال أنه دليل عقلي يناقض خبره المعين ، ويناقض ما دل على صدقه مطلقا ، لزم أن يكون أحد نوعي ما يسمى دليلا عقليا باطلا .

وتمام هذا بأن يقال :

(٥٨) جاء في « ذم المنطق » للهرودي عن إسحاق بن عيسى قال : سمعت مالك بن أنس يعيب الجدال ويقول (كلما جاءنا رجل أجدل من رجل أردنا أن نرد ما جاءنا به نبينا عن جبريل عن الله) انظر صون المنطق للسيوطي ، ص ٥٦ بتحقيق الدكتور علي سامي النشار .

الدليل اليقيني هو القطعى فى دلالتة

الوجه الحادى عشر

إن ما يسميه الناس دليلا من العقليات والسمعيات ليس كثير منه دليلا ، وإنما يظنه الظان دليلا ، وهذا متفق عليه بين العقلاء ، فإنهم متفقون على أن ما يسمى دليلا من العقليات والسمعيات قد لا يكون دليلا فى نفس الأمر .

فبقول : أما المتبعون للكتاب والسنة — من الصحابة والتابعين وتابعيهم — فهم متفقون على دلالة ما جاء به الشرع فى باب الإيمان بالله تعالى وأسمائه وصفاته واليوم الآخر وما يتبع ذلك ، لم يتنازعوا فى دلالتة على ذلك ، والمتنازعون فى ذلك بعدهم لم يتنازعوا فى أن السمع يدل على ذلك ، وإنما تنازعوا : هل عارضه من العقل ما يدفع موجهه ؟ وإلا فكلهم متفقون على أن الكتاب والسنة مثبتان للأسماء والصفات ، مثبتان لما جاء به من أحوال الرسالة والمعاد .

والمتنازعون لأهل الإثبات من نفاة الأفعال والصفات لا يتنازعون فى أن النصوص السمعية تدل على الإثبات ، وأنه ليس فى السمع دليل ظاهر على النفى . فقد اتفق الناس على دلالة السمع على الإثبات ، وإن تنازعوا فى الدلالة : هل هى قطعية أو ظنية ؟ .

وأما المعارضون لذلك من أهل الكلام والفلسفة فلم يتفقوا على دليل واحد من العقليات ، بل كل طائفة تقول فى أدلة خصومها : إن العقل يدل على فساده ، لا على صحتها ، فالمثبتة للصفات يقولون : إنه يعلم بالعقل فساد قول النفاة ، كما يقول النفاة : أنه يعلم بالعقل فساد قول المثبتة .

ومثبتة الرؤية يقولون : أنه يعلم بالعقل إمكان ذلك ، كما تقول النفاة : أنه يعلم بالعقل امتناع ذلك .

والمتنازعون فى الأفعال هل تقوم به ؟ يقولون : إنه علم بالعقل قيام الأفعال به ، وأن الخلق والإبداع والتأثير أمر وجودى قائم بالخالق المبدع الفاعل .

ثم كثير من هؤلاء يقولون : أن التسلسل إنما هو ممتنع فى العلل ، لا فى الآثار

والشروط ، وخصوصهم يقولون : ليس الخلق إلا المخلوق ، وليس الفعل إلا المفعول ، وليس الإبداع والخلق شيئاً غير نفس الفعل ونفس المفعول المنفصل عنه ، وأن ذلك معلوم بالعقل ، لئلا يلزم التسلسل .

وكذلك القول في العقليات المحضة كمسألة الجوهر الفرد ، وتمائل الأجسام ، وبقاء الأعراض ودوام الحوادث في الماضي أو المستقبل أو غير ذلك ، كل هذه مسائل عقلية قد تنازع فيها العقلاء ، وهذا باب واسع ، فأهل العقليات من أهل النفي والإثبات كل منهم يدعى أن العقل دل على قوله المناقض لقول الآخر وأما السمع فدلالته متفق عليها بين العقلاء .

وإذا كان كذلك قيل : السمع دلالته معلومة متفق عليها ، وما يقال أنه معارض لها من العقل ليست دلالته معلومة متفقا عليها ، بل فيها نزاع كثير ، فلا يجوز أن يعارض ما دلالته معلومة باتفاق العقلاء ، بما دلالته المعارضة له متنازع فيها بين العقلاء .

وأعلم أن أهل الحق لا يطعنون في جنس الأدلة العقلية ، ولا فيما علم العقل صحته ، وإنما يطعنون فيما يدعى المعارض أنه يخالف الكتاب والسنة . وليس في ذلك — ولله الحمد — دليل صحيح في نفس الأمر ، ولا دليل مقبول عند عامة العقلاء ، ولا دليل لم يقدر فيه بالعقل .
وحيثئذ فنقول في :

كل ما عارض الشرع علم فساد به بالعقل الوجه الثاني عشر

إن كل ما عارض الشرع من العقليات فالعقل يعلم فساد به ، وإن لم يعارض العقل ، وما علم فساد به بالعقل لا يجوز أن يعارض به لا عقل ولا شرع .

وهذه الجملة تفصيلها هو الكلام على حجج المخالفين للسنة من أهل البدع : بأن نبين بالعقل فساد تلك الحجج وتناقضها ، وهذا — ولله الحمد — ما زال الناس يوضحونه ، ومن تأمل ذلك وجد في المعقول مما يعلم به فساد المعقول المخالف للشرع ما لا يعلمه إلا الله .

الأمر الشرعية فطرية الوجه الثالث عشر

بأن يقال : الأمور السمعية التي يقال : أن العقل عارضها كإثبات الصفات والمعاد ونحو ذلك ، هي مما علم بالاضطرار أن الرسول ﷺ جاء بها ، وما كان معلوما بالاضطرار من دين الإسلام امتنع أن يكون باطلا ، مع كون الرسول رسول الله حقا ، فمن قدح في ذلك وادّعى أن الرسول لم يجيء به ، كان قوله معلوم الفساد بالضرورة من دين المسلمين .

علم المحدثين بمقاصد الرسول (٥٩) الوجه الرابع عشر

أن يقال : إن أهل العناية بعلم الرسول ، العالمين بالقرآن ، وتفسير الرسول ﷺ ، والصحابة والتابعين لهم بإحسان ، والعالمين بأخبار الرسول والصحابة والتابعين لهم بإحسان ، عندهم من العلوم الضرورية بمقاصد الرسول ومراده ما لا يمكنهم دفعه عن قلوبهم ، ولهذا كانوا كلهم متفقين على ذلك من غير تواطؤ ولا تشاعر ، كما اتفق أهل الإسلام على نقل حروف القرآن ، ونقل الصلوات الخمس والقبلة ، وصيام شهر رمضان . وإذا كانوا قد نقلوا مقاصده ومراده عنه بالتواتر ، كان ذلك كنقلهم حروفه وألفاظه بالتواتر .

ومعلوم أن النقل المتواتر يفيد العلم اليقيني ، سواء كان التواتر لفظيا أو معنويا ، كتواتر شجاعة خالد وشعر حسّان ، وتحديث أبي هريرة عن النبي ﷺ ، وعلم الأئمة الأربعة ، وعدل العمرين ، ومغازي النبي ﷺ مع المشركين وقتاله أهل

(٥٩) يشير المؤلف إلى أن أهل كل صناعة يحرصون على تتبعها وقصد ما ينفعهم منها ، فالأطباء حريصون على نقل أخبار أبقراط المسمى بأبي الطب ، والرياضيون مهتمون بنقل أخبار روجر بيكون مثلا ، والنحاة مهتمون بنقل أخبار سيبويه ، وكذلك أهل الحديث مهتمون بنقل أخبار الرسول ومعرفة أفعاله والوقوف على أحواله ، وقد يتواتر عند أهل كل اختصاص ما لا يتواتر عند الفريق الآخر ولا قبل له بمعرفته إلا إذا سأل أهل العلم في ذلك ، فجهل الفلاسفة والمتكلمين بأقوال الرسول لا ينفيها ولكنه يدل على جهلهم بها ، وكذلك جهل النحاة بأقوال أبقراط لا ينفيها وإنما يدل على جهلهم بها ، وهذا شأن البشر جميعا يعلمون أشياء ويغيب عنهم العلم بأشياء فيسألون عنها إذا أرادوا العلم بها .

الكتاب ، وعدل كسرى ، وطب جالينوس ، ونحو سيبويه . يبين هذا أن أهل العلم والإيمان يعلمون من مراد الله ورسوله بكلامه أعظم مما يعلمه الأطباء من كلام جالينوس ، والنحاة من كلام سيبويه ، فإذا كان من ادّعى في كلام سيبويه وجالينوس ونحوهما ما يخالف ما عليه أهل العلم بالطب والنحو والحساب من كلامهم كان قوله معلوم البطلان ، فمن ادّعى في كلام الله ورسوله خلاف ما عليه أهل الإيمان كان قوله أظهر بطلانا وفسادا ، لأن هذا معصوم محفوظ .

وجماع هذا : أن يعلم أن المنقول عن الرسول ﷺ شيان : ألفاظه وأفعاله ، ومعاني ألفاظه ومقاصده بأفعاله ، وكلاهما منه ما هو متواتر عند العامة والخاصة ، ومنه ما هو متواتر عند الخاصة ، ومنه ما يختص بعلمه بعض الناس ، وإن كان عند غيره مجهولا أو مظنونا أو مكذوبا ، وأهل العلم بأقواله كأهل العلم بالحديث والتفسير المنقول والمغازى والفقه يتواتر عندهم من ذلك ما لا يتواتر عند غيرهم ممن لم يشركهم في علمهم ، وكذلك أهل العلم بمعاني القرآن والحديث والفقه في ذلك يتواتر عندهم من ذلك ما لا يتواتر عند غيرهم من معاني الأقوال والأفعال المأخوذة عن الرسول ، كما يتواتر عند النحاة من أقوال الخليل وسيبويه والكسائي والفراء وغيرهم ما لا يعلمه غيرهم ، ويتواتر عند الأطباء من معاني أقوال أبقراط وجالينوس وغيرهما ما لا يتواتر عند غيرهم ، ويتواتر عند كل أحد من أصحاب مالك والشافعي والثوري والأوزاعي وأحمد وأبي داود وأبي ثور وغيرهم من مذاهب هؤلاء الأئمة ما لا يعلمه غيرهم ، ويتواتر عند أتباع رؤوس أهل الكلام والفلسفة من أقوالهم ما لا يعلمه غيرهم ، ويتواتر عند أهل العلم بنقلة الحديث من أقوال شعبة ويحيى ابن سعيد وعلى بن المديني ويحيى بن معين وأحمد بن حنبل وأبي زرعة وأبي حاتم والبخاري وأمثالهم في الجرح والتعديل ما لا يعلمه غيرهم ، بحيث يعلمون بالاضطرار اتفاقهم على تعديل مالك والثوري وشعبة وحماد بن زيد والليث بن سعد وغير هؤلاء ، وعلى تكذيب محمد بن سعيد المصلوب^(٦٠) وأبي البختری وهب بن وهب

(٦٠) محمد بن سعيد الأزدي المصلوب ، قال عنه الدارقطني إنه متروك . صلبه أبو جعفر على الزندقة . انظر عنه : لسان الميزان ١٧٥/٥ — ١٧٦ ، ميزان الاعتدال ٦٤/٣ .

القاضي^(٦١) وأحمد بن عبد الله الجويباري^(٦٢) وأمثالهم .

الدليل إما قطعي وإما غير قطعي

الوجه الخامس عشر

أن يقال : كون الدليل عقليا أو سمعيا ليس هو صفة تقتضي مدحا ولا ذما ، ولا صحة ولا فسادا ، بل ذلك يبين الطريق الذي به علم ، وهو السمع أو العقل ، وإن كان السمع لا بد معه من العقل ، وكذلك كونه عقليا أو نقليا ، وأما كونه شرعيا فلا يقابل كونه عقليا ، وإنما يقابل بكونه بدعيا ، إذ البدعة تقابل الشرعة ، وكونه شرعيا صفة مدح ، وكونه بدعيا صفة ذم ، وما خالف الشريعة فهو باطل .

ثم الشرعي قد يكون سمعيا وقد يكون عقليا ، فإن كون الدليل شرعيا يراد به كون الشارع أثبته ودل عليه ، ويراد به كون الشرع أباحه وأذن فيه ، فإذا أريد بالشرعي ما أثبته الشرع ، فإما أن يكون معلوما بالعقل أيضا ، ولكن الشرع نبيه عليه ودل عليه ، فيكون شرعيا عقليا .

وهذا كالأدلة التي نبيه الله تعالى عليها في كتابه العزيز ، من الأمثال المضروبة وغيرها الدالة على توحيده وصدق رسله ، وإثبات صفاته وعلى المعاد ، فتلك (كلها) أدلة عقلية يعلم صحتها بالعقل ، وهي براهين ومقاييس عقلية ، وهي مع ذلك شرعية .

وإما أن يكون الدليل الشرعي لا يعلم إلا بمجرد خبر الصادق ، فإنه إذا أخبر بما لا يعلم إلا بخبره كان ذلك شرعيا سمعيا .

(٦١) وهو أبي البختری وهب بن وهب بن كبير بن عبد الله بن زمعة من بني عبد المطلب ، توفي سنة ٣٠٠ هـ ، متهم بوضع الحديث .

انظر عنه : لسان الميزان ٢٣١/٦ ، الوفيات ٩٠/٥ - ٩٤ ، تاريخ بغداد ٤٥١/١٣ - ٤٥٧ ، ميزان الاعتدال ٢٧٨/٣ ، الأعلام ١٥٠/٩ .

(٦٢) وهو أحمد بن عبد الله بن خالد بن موسى بن فارس بن مرداس (أبو عبد الله الجويباري) قال ابن عدي : كان يضع الحديث لابن كرام على ما يريد ، وقال عنه ابن حبان : دجال من الدجاجة ، روى عن الأئمة ألاف من الأحاديث ما حدثوا بشيء منها ، وقال النسائي والدارقطني : كذاب . انظر عنه : لسان الميزان : ١٩٣/١ - ١٩٤ ، معجم البلدان ١٦٢/١ - ١٦٣ .

وكثير من أهل الكلام يظن أن الأدلة الشرعية منحصرة في خبر الصادق فقط ، وأن الكتاب والسنة لا يدلان إلا من هذا الوجه . ولهذا يجعلون أصول الدين نوعين : العقلية ، والسمعية ، ويجعلون القسم الأول مما لا يعلم بالكتاب والسنة .

وهذا غلط منهم ، بل القرآن دل على الأدلة العقلية وبينها ونبه عليها ، وإن كان من الأدلة العقلية ما يعلم بالعيان ولوازمه ، كما قال تعالى : « سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد » (سورة فصلت : ٥٣)

وأما إذا أريد بالشرعى ما أباحه الشرع وأذن فيه ، فيدخل في ذلك ما أخبر به الصادق ، وما دل عليه ونبه عليه القرآن ، وما دلت عليه وشهدت به الموجودات .

والشارع يحرم الدليل لكونه كذبا في نفسه ، مثل أن تكون إحدى مقدماته باطلة ، فإنه كذب ، والله يحرم الكذب ، لا سيما عليه ، كقوله تعالى : « ألم يؤخذ عليهم ميثاق الكتاب أن لا يقولوا على الله إلا الحق ودرسوا ما فيه » (سورة الأعراف : ١٦٩)

ويحرمه لكون المتكلم به يتكلم بلا علم ، كما قال تعالى : « ولا تقف ما ليس لك به علم » (سورة الإسراء : ٣٦) ، وقوله تعالى : « وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون » . (سورة الأعراف : ٣٣) ، وقوله : « ها أنتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم » (سورة آل عمران : ٦٦) .

ويحرمه لكونه جدالا في الحق بعد ما تبين ، كقوله تعالى : « يجادلونك ف الحق بعدما تبين » (سورة الأنفال : ٦) ، وقوله تعالى : « ويجادل الذين كفروا بالباطل ليدحضوا به الحق » . (سورة الكهف : ٥٦) .

وحينئذ فالدليل الشرعى لا يجوز أن يعارضه دليل غير شرعى ، ويكون مقدما عليه ، بل هذا بمنزلة من يقول : إن البدعة التى لم يشرعها الله تعالى تكون مقدمة على الشريعة التى أمر الله بها ، أو يقول : الكذب مقدم على الصدق ، أو يقول :

خير غير النبي ﷺ يكون مقدما على خير النبي ، أو يقول : ما نهى الله عنه يكون خيرا مما أمر الله به ، ونحو ذلك وهذا كله ممتنع .

وأما الدليل الذى يكون عقليا أو سمعيا من غير أن يكون شرعيا ، فقد يكون راجحا تارة ومرجوحا أخرى ، كما أنه قد يكون دليلا صحيحا تارة ، ويكون شبهة قاسدة أخرى ، فما جاءت به الرسل عن الله تعالى إخباراً أو أمراً لا يجوز أن يعارض بشيء من الأشياء ، وأما ما يقوله الناس فقد يعارض بنظيره ، إذ قد يكون حقا تارة وباطلا أخرى ، وهذا مما لا ريب فيه ، لكن من الناس من يدخل فى الأدلة الشرعية ما ليس منها ، كما أن منهم من يخرج منها ما هو داخل فيها ، والكلام هنا على جنس الأدلة ، لا على أعيانها .

الفصل الثاني

من أصول المبتدعة لبس الحق بالباطل

تمهيد

يشرح المؤلف في هذا الفصل أصلاً من أصول الحوار العلمي بين أهل الرأي ، وهو ضرورة الاتفاق على مدلول المصطلح ومعنى اللفظ الذي يستعملونه في النفي أو الإثبات ، ولما كان هذا الأصل الأهم غائباً عن ذهن المتكلمين والفلاسفة في حوارهم ، بعضهم مع بعض ، أوقعهم في خلافات كثيرة ، أوقعت المسلمين بعدهم في حيرة . ومن المعلوم أن الحق الواضح لا يرفضه عاقل ، وكذلك فإن الباطل الواضح لا يقبله عاقل ، ولكن المشكلة الكبرى تمثلت في أن هؤلاء وأولئك قد استعملوا ألفاظاً التبس فيها الحق بالباطل ، وجعلوا هذه الألفاظ أصلاً من أصولهم عارضوا بها صحيح الكتاب والسنة ، ولهذا فإن علماء السلف كانوا يسمونهم : المبتدعة ، ويحذرون الناس من أقوالهم .

ثم أخذ المؤلف يشرح طريقة الإمام أحمد بن حنبل في المناظرة التي جرت بينه وبين خصومه في خلق القرآن ، وقال لهم ابن حنبل : لا بد أن تشرحوا معنى اللفظ الذي تستعملونه ، لأنه مجمل ، ومعناه مبهم ، فإن كان معناه حقاً قبلناه ، وإن كان معناه باطلاً رددناه عليكم ، ولا يحق لكم أن تلزموا المسلمين قبوله ، لأن في القرآن غناء عنه ، والمناظرة بهذه الألفاظ المجملة لا بد أن تشتمل على خطأ ، سواء في النفي أو في الإثبات ، وكل من دعى إلى شيء في أمور الدين — خاصة الإلهيات — بدون

أصل من الكتاب والسنة فقد دعا إلى بدعة وضلالة لا يجب الاستمرار معه في مناظرته بل الأولى قطع الحديث معه . فإذا أصر على عناده نسأله عن معنى اللفظ فنقبل ما فيه من حق ونرفض ما فيه من باطل ونبين له أن الأولى هو العدول عن الألفاظ المائلة إلى ألفاظ محكمة في دلالتها ، قطعاً للخلاف . وأحكم الألفاظ ما تحدث الله به عن نفسه في كتابه ، أو أخبر به رسوله ، ولا يصح ترك هذه الألفاظ المحكمة لأجل ما تحدث به هؤلاء من ألفاظ مجملة التبس فيها الحق بالباطل .

تقريب الفصل الثالث

قال شيخ الإسلام^(١) :

والبدع التى يعارض بها الكتاب والسنة التى يسميها أهلها كلاميات وعقليات وفلسفيات أو ذوقيات ووجديات وحقائق وغير ذلك ، لابد أن تشمل على لبس حق بباطل وكتمان حق ، وهذا أمر موجود يعرفه من تأمله ، فلا تجد قط مبتدعا إلا وهو يحب كتمان النصوص التى تخالفه ، ويغضها ويغض إظهارها وروايتها والتحدث بها ، ويغض من يفعل ذلك ، كما قال بعض السلف : ما ابتدع أحد بدعة إلا نزعته حلاوة الحديث من قلبه . ثم أن قوله الذى يعارض به النصوص لابد (له) أن يلبس فيه حقا بباطل ، بسبب ما يقوله من الألفاظ المجملة المتشابهة .

ولهذا قال الإمام أحمد فى أول ما كتبه فى « الرد على الزنادقة والجهمية فيما شكت فيه من متشابه القرآن ، وتأولته على غير تأويله »^(٢) مما كتبه فى حبسه — وقد ذكره الخلال فى كتاب السنة والقاضى أبو يعلى ، وأبو الفضل التميمى ، وأبو الوفاء بن عقيل ، وغير واحد من أصحاب أحمد ولم ينفعه أحد منهم عنه —

(١) يرشدنا المصنف هنا إلى أصل هام من أصول الحوار والمناظرة وهو ضرورة استعمال ألفاظ صريحة فى دلالتها على مراد المتكلم بها دون الألفاظ المجملة التى تنسب فيها الحق بالباطل وعدم التنبيه إلى هذه القاعدة كان سببا فى كثير من أوجه الخلاف التى نشأت بين المتكلمين والفقهاء .

(٢) حققه المرحوم الدكتور على سامى النشار ضمن مجموعة (عقائد السلف ، ط . منشأة المعارف بالأسكندرية) .

قال في أوله : « الحمد لله الذى جعل في كل زمان فترة من الرسل بقايا من أهل العلم ، يدعون من ضل إلى الهدى ، ويصبرون منهم على الأذى ، يُحيون بكتاب الله الموتى ، ويُبصرون بنور الله أهل العمى ، فكم من قتيل لإبليس قد أُحيوه ، وكم من تائه ضال قد هدوه ، فما أحسن أثرهم على الناس وأقبح أثر الناس عليهم ! ينفون عن كتاب الله تحريف الغالين ، وانتحال المبطلين ، وتأويل الجاهلين ، الذين عقدوا ألوية البدعة ، وأطلقوا عنان الفتنة ، فهم مختلفون في الكتاب ، مخالفون للكتاب ، متفقون على مخالفة الكتاب ، يقولون على الله وفي الله وفي كتاب الله بغير علم ، يتكلمون بالمتشابه من الكلام ، ويخدعون جهال الناس بما يشبهون فنعوذ بالله من فتن المضلين .

والمقصود هنا قوله : « يتكلمون بالمتشابه من الكلام ، ويخدعون جهال الناس بما يشبهون عليهم » ، وهذا الكلام المتشابه الذى يخدعون به جهال الناس ، هو الذى يتضمن الألفاظ المتشابهة الجملة التى يعارضون بها نصوص الكتاب والسنة ، وتلك الألفاظ تكون : (موجودة) مستعملة في الكتاب والسنة وكلام الناس ، لكن بمعان آخر غير المعانى التى قصدوها هم بها ، فيحصل الاشتباه والإجمال ، كلفظ العقل والعاقل والمعقول ، فإن لفظ (العقل) في لغة المسلمين إنما يدل على عرض ، إما مسمى مصدر عقل يعقل عقلا ، وإما قوة يكون بها العقل وهى الغريزة ، وهم يريدون بذلك جوهرًا مجردًا قائمًا بنفسه .

وكذلك لفظ (المادة ، والصورة) ، بل وكذلك لفظ : الجوهر ، والعرض ، والجسم ، والتحيز ، والجهة ، والتركيب ، والجزء ، والافتقار ، والعلة ، والمعلول ، والعاشق ، (والعشوق) ، والمعشوق ، بل ولفظ (الواحد) في التوحيد ، بل ولفظ (الحدوث ، والقدم) بل ولفظ (الواجب ، والممكن) ، بل ولفظ (الوجود ، والموجود ، والذات) وغير ذلك من الألفاظ .

وما من أهل فن إلا وهم معترفون بأنهم يصطلحون على ألفاظ يتفاهمون بها مرادهم ، كما لأهل الصناعات العملية ألفاظ يعبرون بها عن صناعتهم ، وهذه الألفاظ هى عرفية عرفًا خاصًا ، ومرادهم بها غير المفهوم منها في أصل اللغة ، سواء كان ذلك المعنى حقًا أو باطلا .

وإذا كان كذلك فهذا مقام يحتاج إلى بيان :

وذلك أن هؤلاء المعارضين إذا لم يخاطبوا بلغتهم واصطلاحهم فقد يقولون : أنا لا أفهم ما قيل لنا ، أو أن المخاطب لنا والراد علينا لم يفهم قولنا ، ويلبسون على الناس بأن الذى عنيناه بكلامنا حق معلوم بالعقل أو بالذوق ، ويقولون أيضا : إنه موافق للشرع ، إذا لم يظهروا مخالفة الشرع ، كما يفعله الملاحدة من القرامطة والفلاسفة ومن ضاهاهم ، وإذا خوطبوا بلغتهم واصطلاحهم — مع كونه ليس هو اللغة المعروفة التى نزل بها القرآن — فقد يفضى إلى مخالفة ألفاظ القرآن فى الظاهر .

هم يعارضون ألفاظ القرآن بألفاظ مجملة^(٣)

فإن هؤلاء عبروا عن المعانى التى أثبتتها القرآن بعبارات أخرى ليست فى القرآن ، وربما جاءت فى القرآن بمعنى آخر ، فليست تلك العبارات مما أثبتته القرآن ، بل قد يكون معناها المعروف فى لغة العرب التى نزل بها القرآن منتفيا باطلا ، نفاه الشرع والعقل ، وهم اصطالحوا بتلك العبارات على معان غير مغايتها فى لغة العرب ، فتبقى إذا أطلقوا نفيها لم تدل فى لغة العرب على باطل ، ولكن تدل فى اصطلاحهم الخاص على باطل ، فمن خاطبهم بلغة العرب قالوا : أنه لم يفهم مرادنا ، ومن خاطبهم باصطلاحهم أخذوا يظهرون عنه أنه قال ما يخالف القرآن ، وكان هذا من جهة كون تلك الألفاظ مجملة مشبهة .

وهذا كالألفاظ المتقدمة مثل لفظ : القدم ، والحدوث ، والجوهر ، والجسم ، والعرض والمركب ، والمؤلف ، والمتحيز ، والبعض ، والتوحيد ، والواحد ، فهم يريدون بلفظ التوحيد والواحد فى اصطلاحهم : ما لا صفة له ولا يعلم منه شيء دون شيء ولا يرى ، والتوحيد الذى جاء به الرسول لم يتضمن شيئا من هذا النفي ،

(٣) مثل لفظ الحيز ، الجوهر ، العرض ، الجسمية ، الجهة ، وينفون الصفات الإلهية لأجل هذه الألفاظ المجملة فيقولون إن الله تعالى ليس مستويا على عرشه ، ولن يراه المؤمنون يوم القيامة ، لأن الرؤية والاستواء يقتضى كل منهما أن يكون الله جسما وأن يكون له حيزا ... إلخ والمصنف يثبت لله هذه الصفات ، كما أثبتها القرآن لأنه تعالى ليس كمثله شيء فى ذاته فكذلك ليس كمثله شيء فى صفاته والحيز والجهة والجسمية وكل هذه المعانى تلزم البشر وهى مأخوذة من عالم الشهادة فلا يجوز لنا أن نستعملها فى عالم الغيب . انظر فى ذلك الرسالة التدميرية للمؤلف .

وإنما تضمن إثبات الإلهية لله وحده ، بأن يشهد أن لا إله إلا هو ، ولا يعبد إلا إياه ، ولا يتوكل إلا عليه ، ولا يوالى إلا له ، ولا يعادى إلا فيه ، ولا يعمل إلا لأجله ، وذلك يتضمن إثبات ما أثبتته لنفسه من الأسماء والصفات .

قال جابر بن عبد الله في حديثه الصحيح في سياق حجة الوداع : فأهلّ رسول الله ﷺ بالتوحيد : لبيك اللهم لبيك ، لبيك لا شريك لك لبيك ، إن الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك ، وكانوا في الجاهلية يقولون : لبيك لا شريك لك ، إلا شريكاً هو لك ، تملكه وما ملك^(٤) ، فأهلّ النبي ﷺ بالتوحيد كما تقدم .

قال تعالى : « وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم » (سورة البقرة : ١٦٣) .

وقال تعالى : « وقال الله لا تتخذوا إلهين اثنين إنما هو إله واحد فإياى فارهبون » (سورة النحل : ٥١) ، وقال تعالى : « ومن يدع مع الله إلهاً آخر لا برهان له به فإنما حسابه عند ربه » (سورة المؤمنون : ١١٧) ، وقال تعالى : « واسأل من أرسلنا من قبلك من رسلنا أجعلنا من دون الرحمن آلهة يعبدون » (سورة الزخرف : ٤٥) ، وقال تعالى : « ولقد بعثنا فى كل أمة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت فمنهم من هدى الله ومنهم من حقت عليه الضلالة » (سورة النحل : ٣٦) .

وأخبر عن كل نبي من الأنبياء أنهم دعوا الناس إلى عبادة الله وحده لا شريك له . وقال تعالى : « قد كانت لكم أسوة حسنة فى إبراهيم والذين معه إذ قالوا لقومهم إنا براءؤ منكم ومما تعبدون من دون الله كفرنا بكم وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء أبدا حتى تؤمنوا بالله وحده » (سورة الممتحنة : ٤) ، وقال تعالى عن المشركين : « أجعل الآلهة إلها واحدا إن هذا لشيء عجاب » (سورة ص : ٥) ، وقال تعالى : « وإذا ذكرت ربك فى القرآن وحده ولوا على أدبارهم نفورا » (سورة الإسراء : ٤٦) ، وقال تعالى : « وإذا ذكر الله وحده اشمأزت

(٤) الحديث ورد فى المسند ٢٦٧/٤ ط . دار المعارف ولفظه (لبيك اللهم لبيك ، لا شريك لك لبيك ، إن الحمد والنعمة لك والملك ، لا شريك لك) قال ابن عباس : انته إليه فإنها تلبية رسول الله ﷺ .

قلوب الذين لا يؤمنون بالآخرة وإذا ذكر الذين من دونه إذا هم يستبشرون «
(سورة الزمر : ٤٥) ، وقال تعالى : « إنهم كانوا إذا قيل لهم لا إله إلا الله يستكبرون ويقولون أنا لئناركوا آلهتنا لشاعر مجنون » (سورة الصافات : ٣٥ —
٣٦) ، وهذا في القرآن كثير .

وليس المراد بالتوحيد مجرد توحيد الربوبية ، وهو اعتقاد أن الله وحده خلق العالم ، كما يظن ذلك من يظنه من أهل الكلام والتصوف ، ويظن هؤلاء أنهم إذا أثبتوا ذلك بالدليل فقد أثبتوا غاية التوحيد . ويظن هؤلاء أنهم إذا شهدوا هذا وفنوا فيه فقد فنوا في غاية التوحيد .

وكثير من أهل الكلام يقول : التوحيد له ثلاث معان ، وهو : واحد في ذاته لا قسم له ، أو لا جزء له ، وواحد في صفاته لا شبيه له ، وواحد في أفعاله لا شريك له . وهذا المعنى الذى تتناوله هذه العبارة فيها ما يوافق ما جاء به الرسول ﷺ ، وفيها ما يخالف ما جاء به الرسول ، وليس الحق الذى فيها هو الغاية التى جاء بها الرسول ، بل التوحيد الذى أمر به أمر يتضمن الحق الذى فى هذا الكلام وزيادة أخرى ، فهذا من الكلام الذى لبس فيه الحق بالباطل وكم الحق .

وذلك أن الرجل لو أقر بما يستحقه الرب تعالى من الصفات ، ونزّهه عن كل ما ينزه عنه ، وأقر بأنه وحده خالق كل شيء — لم يكن موحدًا ، بل ولا مؤمنًا حتى يشهد أن لا إله إلا الله ، فيقر بأن الله وحده هو الإله المستحق للعبادة ، والترم بعبادة الله وحده لا شريك له .

والإله هو بمعنى المألوه المعبود الذى يستحق العبادة ، ليس هو الإله بمعنى القادر على الخلق ، فإذا فسّر المفسر الإله بمعنى القادر على الاختراع ، واعتقد أن هذا أخص وصف الإله ، وجعل إثبات هذا التوحيد هو الغاية فى التوحيد ، كما يفعل ذلك من يفعل من متكلمة الصفاتية ، وهو الذى ينقلونه عن أبى الحسن وأتباعه ، لم يعرفوا حقيقة التوحيد الذى بعث الله به رسوله^(٥) ، فإن مشركى العرب كانوا مقرين بأن

(٥) انظر فى التفرقة بين توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية كتابنا قضية التوحيد بين الدين والفلسفة . ط
التقدم ١٩٨١ .

الله وحده خالق كل شيء ، وكانوا مع هذا مشركين .

قال تعالى : « وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون » (سورة يوسف : ١٠٦) ، قالت طائفة من السلف : تسألهم من خلق السماوات والأرض فيقولون : الله ، وهم مع هذا يعبدون غيره . وقال تعالى : « قل لمن الأرض ومن فيها إن كنتم تعلمون سيقولون لله . قل أفلا تذكرون . قل من رب السموات السبع ورب العرش العظيم سيقولون لله . قل أفلا تتقون . قل من بيده ملكوت كل شيء وهو يجير ولا يجار عليه إن كنتم تعلمون سيقولون لله . قل فأني تسحرون » (سورة المؤمنون : ٨٤ — ٨٩) وقال تعالى : « ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله » (سورة العنكبوت : ٦١) .

فليس كل من أقر أن الله رب كل شيء وخالقه يكون عابدا له دون ما سواه ، داعيا له دون ما سواه ، راجيا له خائفا منه دون ما سواه ، يوالى فيه ، ويعادى فيه ، ويطيع رسله ، ويأمر بما أمر به ، وينهى عما نهى عنه . وقد قال تعالى : « وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله » (سورة الأنفال : ٣٩) ، وعامة المشركين أقروا بأن الله خالق كل شيء وأثبتوا الشفعاء الذين يشركونهم به وجعلوا له أندادا ، قال تعالى : « أم اتخذوا من دون الله شفعاء قل أولو كانوا لا يملكون شيئا ولا يعقلون . قل لله الشفاعة جميعا » (سورة الزمر : ٤٣ — ٤٤) . وقال تعالى : « ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله قل أتنبئون الله بما لا يعلم في السموات ولا في الأرض سبحانه وتعالى عما يشركون » (سورة يونس : ٩٨) وقال تعالى : « ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة وتركتم ما خولناكم وراء ظهوركم وما نرى معكم شفعاءكم الذين زعمتم أنهم فيكم شركاء لقد تقطع بينكم وضل عنكم ما كنتم تزعمون » (سورة الأنعام : ٩٤) ، وقال تعالى : « ومن الناس من يتخذ من دون الله أندادا يحبونهم كحب الله والذين آمنوا أشد حبا لله » (سورة البقرة : ١٦٥) .

ولهذا كان من أتباع هؤلاء من يسجد للشمس والقمر والكواكب ، ويدعوها

كما يدعو الله تعالى ويصوم لها ، وينسك لها ، ويتقرب إليها ، ثم يقول : إن هذا ليس بشرك ، وإنما الشرك إذا اعتقدت أنها هي المدبرة لى ، فإذا جعلتها سببا وواسطة لم أكن مشركا .

ومن المعلوم بالاضطرار من دين الاسلام أن هذا شرك ، فهذا ونحوه من التوحيد الذى بعث الله به رسله ، وهم لا يدخلونه فى مسمى التوحيد الذى اصطالحوا عليه ، وأدخلوا فى ذلك نفى صفاته ، فإنهم إذا قالوا : لا قسيم له ، ولا جزء له ، ولا شبيه له ، فهذا اللفظ — وإن كان يراد به معنى صحيح — فإن الله ليس كمثله شيء ، وهو سبحانه لا يجوز عليه أن يتفرق ، ولا يفسد ، ولا يستحيل ، بل هو أحد صمد ، والصمد : الذى لا جوف له ، وهو السيد الذى كمل سؤدده ، فإنهم يدرجون فى هذا نفى علوه على خلقه ومباينته لمصنوعاته ، ونفى ما ينفونه من صفاته ، ويقولون : إن إثبات ذلك يقتضى أن يكون مركبا منقسما ، وأن يكون له شبيه .

وأهل العلم يعلمون أن مثل هذا لا يسمى فى لغة العرب التى نزل بها القرآن تركيبا وانقساما ، ولا تمثيلا : وهكذا الكلام فى مسمى الجسم والعرض والجوهر والتمحيض وحلول الحوادث وأمثال ذلك ، فإن هذه الألفاظ يدخلون فى مسمّاها الذى ينفونه أمورا مما وصف الله به نفسه ، ووصفه به رسوله ، فيدخلون فيها نفى علمه وقدرته وكلامه ويقولون : إن القرآن مخلوق ، لم يتكلم الله به ، وينفون بها رؤيته ، لأن رؤيته على اصطلاحهم لا تكون إلا لمتحيز فى جهة وهو جسم ، ثم يقولون : والله منزّه عن ذلك : فلا تجوز رؤيته . وكذلك يقولون : إن المتكلم لا يكون إلا جسما متحيزا ، والله ليس بجسم متحيز فلا يكون متكلما ، ويقولون : لو كان فوق العرش لكان جسما متحيزا ، والله ليس بجسم متحيز فلا يكون متكلما فوق العرش ، وأمثال ذلك .

المتدعة يوقعون المسلم فى حيرة

وإذا كانت هذه الألفاظ جملة — كما ذكر — فالخاطب لهم إما أن يفصل

ويقول : ما تريدون بهذه الألفاظ ؟ فإن فسروها بالمعنى الذى يوافق القرآن قبلت ، وإن فسروها بخلاف ذلك ردّت .

وإما أن يمتنع عن موافقتهم فى التكلم بهذه الألفاظ نفيا وإثباتا ، فإن امتنع عن التكلم بها معهم فقد ينسبونه إلى العجز والانقطاع ، وإن تكلم بها معهم نسبوه إلى أنه أطلق تلك الألفاظ التى تحتل حقا وباطلا ، وأوهموا الجهال باصطلاحهم : إن إطلاق تلك الألفاظ يتناول المعانى الباطلة التى ينزه الله عنها ، فحينئذ تختلف المصلحة ، فإن كانوا فى مقام دعوة الناس إلى قولهم والزامهم به أمكن أن يقال لهم : لا يجب على أحد أن يجيب داعيا إلا إلى مادعا إليه رسول الله ﷺ ، فما لم يثبت أن الرسول دعا الخلق إليه لم يكن على الناس إجابة من دعا إليه ، ولا له دعوة الناس إلى ذلك ، ولو قدر أن ذلك المعنى حق .

وهذه الطريقة تكون أصلح إذا لبس ملبس منهم على ولادة الأمور ، وأدخلوه فى بدعتهم ، كما فعلت الجهمية بمن لبسوا عليه من الخلفاء حتى أدخلوه فى بدعتهم من القول بخلق القرآن وغير ذلك فكان من أحسن مناظرتهم أن يقال : اثبتونا بكتاب أو سنة حتى نجيبكم إلى ذلك ، أو فلسنا نجيبكم إلى ما لم يدل عليه الكتاب والسنة .

وهذا لأن الناس لا يفصل بينهم النزاع إلا كتاب منزل من السماء ، وإذا ردوا إلى عقولهم فلكل واحد منهم عقل ، وهؤلاء المختلفون يدعى أحدهم ، أن العقل يدعو إلى علم ضرورى ينازعة فيه الآخر ، فلهذا لا يجوز أن يجعل الحاكم بين الأمة فى موارد النزاع إلا الكتاب والسنة .

منهج الإمام أحمد فى مناظرته

وبهذا ناظر الإمام أحمد الجهمية لما دَعَوْهُ إلى الخنة ، وصار يطالبهم بدلالة الكتاب والسنة على قولهم ، فما ذكروا حججهم كقوله تعالى : « خالق كل شيء » (سورة الأنعام : ١٠٢) وقوله : « ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث » (سورة الأنبياء : ٢) ، وقول النبي ﷺ : تحيى البقرة وآل عمران وأمثال ذلك من الأحاديث ، مع ماذكروه من قوله ﷺ : أن الله خلق الذكر — أجابهم عن هذه الحجج بما بين به أنها لا تدل على مطلوبهم .

ولما قالوا : ماتقول في القرآن : أهو الله أو غير الله ؟ (عارضهم بالعلم فقال : ماتقولون في العلم : أهو الله أو غير الله) .

ولما ناظره أبو عيسى محمد بن عيسى برغوت ، وكان من أحذقهم بالكلام : ألزمه التجسيم ، وأنه إذا أثبت لله كلاما غير مخلوق لزم أن يكون جسما .

فأجابه الإمام أحمد بأن هذا اللفظ لا يدرى مقصود المتكلم به ، وليس له أصل في الكتاب والسنة والإجماع ، فليس لأحد أن يلزم الناس أن ينطقوا به ، ولا بمدلولة ، وأخبره أني أقول : هو أحد ، صمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد ، فبين أني لا أقول : هو جسم ولا ليس بجسم ، لأن كلا الأمرين بدعة محدثة في الإسلام ، فليست هذه من الحجج الشرعية التي يجب على الناس إجابة من دعا إلى موجبها ، فإن الناس إنما عليهم إجابة الرسول فيما دعاهم إليه ، وإجابة من دعاهم إلى مادعاهم إليه الرسول ﷺ ، لا إجابة من دعاهم إلى قول مبتدع ، ومقصود المتكلم بها مجمل لا يعرف الا بعد الاستفصال والاستفسار ، فلا هي معروفة في الشرع ، ولا معروفة بالعقل إن لم يستفسر المتكلم بها .

فهذه المناظرة ونحوها هي التي تصلح اذا كان المناظر داعيا . وأما اذا كان المناظر معارضا للشرع بما يذكره ، أو ممن لا يمكن أن يرد إلى الشريعة ، مثل من لا يلتزم الإسلام ويدعوا الناس إلى ما يزعمه من العقليات ، أو ممن يدعى أن الشرع خاطب الجمهور ، وأن المعقول الصريح يدل على باطن يخالف الشرع ، ونحو ذلك ، أو كان الرجل ممن عرضت له شبهة من كلام هؤلاء — فهؤلاء لابد في مخاطبتهم من الكلام على المعاني التي يدعونها : إما بألفاظهم ، وإما بألفاظ يوافقون على أنها تقوم مقام ألفاظهم .

وحينئذ فيقال لهم : الكلام إما أن يكون في الألفاظ ، وإما أن يكون في المعاني ، وإما أن يكون فيهما ، فإن كان الكلام في المعاني المجردة من غير تقييد بلفظ ، كما تسلكه المتفلسفة ونحوهم ممن لا يتقيد في أسماء الله وصفاته بالشرائع ، بل يسميه علة وعاشقا ومعشوقا ونحو ذلك ، فهؤلاء إن أمكن نقل معانيهم إلى العبارة الشرعية كان حسنا ، وإن لم يمكن مخاطبتهم إلا بلفظهم فبيان ضلالهم ودفع صيالحهم عن الإسلام

بلغتهم أولى من الامساك عن ذلك لأجل مجرد اللفظ ، كما لو جاء جيش كفار ولا يمكن دفع شرهم عن المسلمين إلا بلبس ثيابهم ، فدفعهم بلبس ثيابهم خير من ترك الكفار يجولون في خلال الديار خوفا من التشبه بهم في الثياب .

وأما إذا كان الكلام مع من قيد بتقيد الشريعة ، فانه يقال له : اطلاق هذه الألفاظ نفيا واثباتا بدعة ، وفي كل منهما تلبيس وإيهام ، فلا بد من الاستفسار والاستفصال ، أو الامتناع عن اطلاق كلا الأمرين في النفي والاثبات .

وقد ظن طائفة من الناس أن ذم السلف والأئمة للكلام وأهل الكلام كقول أبي يوسف : من طلب العلم بالكلام تزندق ، وقول الشافعي : حكمي في أهل الكلام : أن يضربوا بالجريد والنعال ، ويطاف بهم في القبائل والعشائر ، ويقال : هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة ، وأقبل على الكلام ، وقوله : لقد اطلعت من أهل الكلام على شيء ما كنت أظنه ، ولأن يبتلى العبد بكل ذنب ما خلا الإشراك بالله ، خير (له) من أن يبتلى بالكلام ، وقول الإمام أحمد : ما ارتدى أحد بالكلام فأفلح ، وقُل أحد نظر في الكلام إلا كان في قلبه غلٌّ على أهل الإسلام ، وأمثال هذه الأقوال المعروفة عن الأئمة ^(٦) — ظن بعض الناس أنهم إنما ذموا الكلام لمجرد مافيه من الاصطلاحات المحدثه ، كلفظ الجوهر والجسم والعرض ، وقالوا : إن مثل هذا لا يقتضي الذم ، كما لو أحدث الناس آنية يحتاجون إليها ، أو سلاحا يحتاجون إليه لمقاتلة العدو ، وقد ذكر هذا صاحب (الإحياء) وغيره .

وليس الأمر كذلك ، بل ذمهم للكلام لفساد معناه أعظم من ذمهم لحدوث ألفاظه ، فذموه لاشتغاله على معان باطلة مخالفة للكتاب والسنة (ومخالفته للعقل الصريح ، ولكن علامة بطلانها مخالفتها للكتاب والسنة) ، وكل ماخالف الكتاب والسنة فهو باطل قطعا ، ثم من الناس من قد يعلم بطلانه بعقله ، ومنهم من لا يعلم ذلك .

وأیضا فإن المناظرة بالألفاظ المحدثه المجهلة المبتدعة المحتملة للحق والباطل إذا

(٦) (أورد السيوطي في « صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام » نشر وتحقيق الدكتور على سامي النشار نصوصا كثيرة في ذم الكلام ، أنظر صفحات من ١٤ — ٤٩ وأنظر « نقد العلم والعلماء » لأبن الجوزي .

أثبتها أحد المتناظرين ونفاها الآخر كان كلاهما مخطئا ، وأكثر اختلاف العقلاء من جهة اشتراك الأسماء ، وفي ذلك من فساد العقل والغين مالا يعلمه الا الله ، فإذا رد الناس ماتنازعوا فيه إلى الكتاب والسنة فالمعاني الصحيحة ثابتة فيهما ، والحق يمكنه بيان مايقوله من الحق بالكتاب والسنة ، ولو كان الناس محتاجين في أصول دينهم إلى ما لم يبينه الله ورسوله لم يكن الله قد أكمل للأئمة دينهم ولا أتم عليهم نعمته ، فنحن نعلم أن كل حق يحتاج الناس إليه في أصول دينهم لا بد أن يكون مما بينه الرسول ، إذ كانت فروع الدين لا تقوم إلا بأصوله ، فكيف يجوز أن يترك الرسول أصول الدين التي لا يتم الإيمان إلا بها لا يبينها للناس ؟

ومن هنا يعرف ضلال من ابتدع طريقا أو اعتقادا زعم أن الإيمان لا يتم إلا به ، مع العلم بأن الرسول لم يذكره .

وهذا مما احتج به علماء السنة على من دعاهم إلى قول الجهمية القائلين بخلق القرآن ، وقالوا : إن هذا لو كان من الدين الذي يجب الدعاء إليه لعرفه الرسول ، ودعا أمته إليه ، كما ذكره أبو عبد الرحمن الأذرمي الأزدي^(٧) في مناظرته للقاضي أحمد بن أبي داود^(٨) ، قدّام الوراق .

وهذا مما رد به علماء السنة على من زعم أن طريقة الاستدلال على اثبات الصانع سبحانه بآثار الأعراض وحدثها من الواجبات التي لا يحصل الإيمان إلا بها ، وأمثال ذلك .

(٧) وهو عبد الرحمن بن يزيد بن المهلب الأزدي من أمراء هذا البيت الأزدي ، قتل بالموصل سنة ١٣٣ هـ ، أنظر ترجمته في : الكامل لأبن الأثير ٥ / ١١٨ ، الأعلام ٤ / ١١٨ .

(٨) هو أحمد بن أبي داود بن جرير بن مالك الأبادي (أبو عبد الله) أحد القضاة المشهورين من المعتزلة ورأس فتنه القول ، قيل ولد بالبصرة سنة ١٦٠ هـ ، وتوفي ببغداد سنة ٢٤٠ هـ ، قال الذهبي : كان جهميا بغضيا حمل الخلفاء على امتحان الناس في القرآن . أنظر ترجمته في : ابن خلكان ١ / ٦٣ - ٧٥ ، النجوم الزاهرة ٢ / ٣٠٠ - ٣٠٢ ، تاريخ بغداد ٤ / ١٤١ ، لسان الميزان ١ / ١٧١ ، البداية والنهاية ١٠ / ٣١٩ ، الأعلام ١ / ١٢٠ .

مقامات الخطاب

قال شيخ الإسلام :

وبالجملة — فالخطاب له مقامات : فان كان الإنسان في مقام دفع من يلزمه ويأمره ببدعه ويدعوه إليها أمكنه الاعتصام بالكتاب والسنة ، وأن يقول : لا أجيئك الا إلى كتاب الله وسنة رسوله بل هذا هو الواجب مطلقا .

وكل من دعا إلى شيء من الدين بلا أصل من كتاب الله وسنة رسوله فقد دعا إلى بدعة وضلالة ، والإنسان في نظره في نفسه ومناظرته لغيره إذا اعتصم بالكتاب والسنة هداه الله إلى صراطه المستقيم ، فإن الشريعة مثل سفينة نوح عليه السلام ، من ركبها نجا ، ومن تخلف عنها غرق ، وقد قال تعالى : « وأن هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله » (سورة الأنعام : ١٥٣) ، وقال تعالى : « اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء » (سورة الأعراف : ٣) ، وكان النبي ﷺ يقول في خطبته : (إن أصدق الكلام كلام الله ، وخير الهدى هدى محمد ، وشر الأمور محدثاتها ، وكل بدعة ضلالة ^(٩)) وقال ﷺ في الحديث الصحيح الذي رواه مسلم في سياق حجة الوداع : « إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا : كتاب الله تعالى ^(١٠) » وفي الصحيح : أنه قيل لعبد الله بن أبي أوفى : هل وصى رسول الله ﷺ (بشيء) ؟ قال : لا ، قيل : فلم وقد كتب الوصية على الناس ؟ قال : وصى بكتاب الله . ^(١١)

(٩) ورد الحديث مع اختلاف في الألفاظ في : مسلم ٥٩٢ / ٢ (كتاب الجمعة ، باب تخفيف الصلاة والخطبة) ، البخارى ٩٢ / ٩ (كتاب الاعتصام ، باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ) ولفظه : (إن أحسن الحديث .. الخ ، سنن أبى داود ٢٠١ / ٤ (كتاب السنة ، باب اجتناب البدع والجدل) ، مسند الدارمى ٤٤ / ١ (المقدمة ، باب اتباع السنة) ، مسند أحمد ٣ / ٣١٠ .

(١٠) ورد الحديث في المسند ٣٦٧ / ٤ ولفظه (وإني تارك فيكم ثقلين أولهما كتاب الله ..) ، وفي الدارمى ٤٣٢ / ٢ (كتاب فضائل القرآن ، باب فضل من قرأ القرآن) ، مسلم ٨٩٠ / ٢ (كتاب الحج ، باب حجة النبي ﷺ) ولفظه : وقد تركت فيكم ما لن تضلوا بعدي إن اعتصمتم به : كتاب الله .

(١١) ورد هذا الحديث في البخارى ٤ / ٣ (كتاب الوصايا) ، ٦ / ١٩١ (كتاب فضائل القرآن) ، الترمذى ٢٧٣ / ٨ (كتاب الوصايا) ، وقال الترمذى : حديث حسن ، النسائى ٢٠٠ / ٦ (كتاب الوصايا) =

وقد قال تعالى : « كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه » (سورة البقرة : ٢١٣) وقال تعالى : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول » (سورة النساء : ٥٩) ، ومثل هذا كثير .

وأما إذا كان الإنسان في مقام الدعوة لغيره والبيان له ، وفي مقام النظر أيضا ، فعليه أن يعتصم أيضا بالكتاب والسنة ، ويدعو إلى ذلك ، وله أن يتكلم مع ذلك ، ويبين الحق الذي جاء به الرسول بالأقيسة العقلية والأمثال المضروبة فهذه طريقة الكتاب والسنة وسلف الأمة ، فإن الله سبحانه وتعالى ضرب الأمثال في كتابه ، وبين بالبراهين العقلية توحيده وصدق رسله وأمر المعاد وغير ذلك من أصول الدين ، وأجاب عن معارضة المشركين ، كما قال تعالى : « ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيرا » (سورة الفرقان : ٣٣) .

وكذلك كان رسول الله ﷺ في مخاطبته ، ولما قال : « ما منكم من أحد إلا سيخلو به ربه ، كما يخلو أحدكم بالقمر ليلة البدر ، قال له أبو رزين العقيلي : كيف يارسول الله ، وهو واحد ونحن كثير ؟ فقال سأنبئك بمثل ذلك في آلاء الله ، هذا القمر آية من آيات الله كلكم يراه مخليا به ، فالله أعظم ^(١٢) » ولما سأله أيضا عن الموقى ضرب له مثل بأحياء النبات .

= ابن ماجه ٩٠٠/٣ (كتاب الوصايا) ، باب هل أوصى رسول الله ﷺ بشيء ، الدارمي ٤٠٣/٢ (كتاب الوصايا ، باب من لم يوصى) ، المسند ٤ / ٣٥٤ بألفاظ مختلفة .
(١٢) ورد حديث الرؤية بروايات مختلفة ومن طرق عدة في : البخارى ٩ / ١٢٧ (كتاب التوحيد ، باب ما يذكر في الذات والنعوت وأسماى الله) ولفظه : إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته .. الحديث ، ومن رواية جرير بن عبد الله ، أنكم سترون ربكم عيانا .. الحديث ، وفي مسلم ١ / ١٦٤ (كتاب الإيمان ، باب معرفة طريق (الرؤية) وجاء فيه من عدة طرق وقال المحقق الأستاذ محمد فؤاد عبد الباقي : هل تضارون في رؤية القمر ليلة البدر ، وفي الرواية الأخرى : (هل تضامون) فروى بتشديد الراء وتخفيفها والتاء فيهما مضمومة ومعنى المشدد : هل تضارون غيركم في حالة الرؤية برجمة أو مخالفة في الرؤية أو غيرها لخفائه .. ومعنى الخفف : هل يلحقكم في رؤيته ضمير وهو الضمر ، وروى تضامون بتشديد الميم وتخفيفها فمن شدها فتح التاء ومن خففها ضم التاء ومعنى المشدد : هل تضامون وتنطلقون في التوصل لرؤيته ، ومعنى الخفف هل يلحقكم ضمير وهو المشقة والتعب ومعناه لا يشتهه عليكم وترتابون فيه فيعارض بعضكم بعضا في رؤيته .

وكذلك السلف ، فروى عن ابن عباس أنه لما أخبر بالرؤية عارضه السائل بقوله تعالى : « لا تدركه الأبصار » (سورة الأنعام : ١٠٣) فقال له : أأنت ترى السماء ؟ فقال بلى ، قال أتراها كلها ؟ قال : لا . فبين له أن نفى الإدراك لا يقتضى نفى الرؤية .

وكذلك الأئمة كالإمام أحمد في رده على الجهمية ، لما بين دلالة القرآن على علوه تعالى واستوائه على عرشه ، وأنه مع ذلك عليم بكل شيء ، كما دل على ذلك قوله تعالى : « هو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام ثم استوى على العرش يعلم مايلج فى الأرض ومايخرج منها وماينزل من السماء ومايعرج فيها وهو معكم أينما كنتم والله بما تعلمون بصير » (سورة الحديد : ٤) ، فبين أن المراد بذكر المعية أنه عالم بهم ، كما افتتح الآية بالعلم وختمها بالعلم ، وبين سبحانه أنه مع علوه على العرش يعلم ماالخلق عاملون ، كما في حديث العباس بن عبد المطلب الذى رواه أبو داود وغيره عن النبى ﷺ قال فيه : « والله فوق عرشه ، وهو يعلم ما أنتم عليه ^(١٣) » . فبين الإمام أحمد إمكان ذلك بالاعتبار العقلى ، وضرب مثلين ، والله المثل الأعلى ، فقال : لو أن رجلا فى يده قوارير فيها ماء صاف ، لكان بصره قد أحاط بما فيها مع مباينته ، فالله — وله المثل الأعلى — قد أحاط بصره بخلقه ، وهو مستو على عرشه ، وكذلك لو أن رجلا بنى دارا لكان مع خروجه عنها يعلم ما فيها ، فالله الذى خلق العالم يعلمه مع علوه عليه ، كما قال تعالى : « ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير » (سورة الملك : ٦٤) ^(١٤) .

(١٣) ورد الحديث بهذا اللفظ فى كتاب « رد الإمام الدارمى عثمان بن سعيد على بشر المريسي العنيد » تحقيق محمد حامد الفقى ، ص ٧٣ من رواية ابن مسعود ، وفى كتاب (التوحيد وإثبات صفات الرب) لأبن خزيمة (تحقيق محمد خليل المراس) ص ١٠٧ — ١٠٨ فى رواية عن ابن مسعود أيضا ولفظه : (.. والله على العرش ويعلم أعمالكم) ومن رواية ابن مسعود أيضا : (.. والله تبارك وتعالى فوق العرش وهو يعلم ما أنتم عليه) وجاء فى أبى داود ٤ / ٢٣١ (كتاب السنة ، باب فى الجهمية) ولفظه : (.. ثم الله تبارك وتعالى فوق ذلك) وفيه أيضا من حديث بشار (.. إن الله فوق عرشه ، وعرشه فوق سماواته) .

(١٤) بين الإمام أحمد فى رده على الجهمية أن الله سبحانه على العرش ، وقد أحاط علمه بما دون العرش وأنه لا يخلو من علم الله مكان ، وهو مع ذلك على عرشه ، قال الإمام أحمد : (ومن الاعتبار فى ذلك لو أن رجلا كان فى يده قدح من قوارير صاف وفيه شراب صاف ، كان بصر ابن آدم قد أحاط بالقدح ، من غير أن يكون ابن آدم فى القدح — والله المثل الأعلى — قد أحاط بجميع خلقه من غير أن يكون فى شيء من خلقه) =

ضرورة بيان معنى الألفاظ المجملة

وإذا كان المتكلم في مقام الإجابة لمن عارضه بالعقل ، وادعى أن العقل يعارض النصوص ، فانه قد يحتاج إلى حل شبهته وبيان بطلانها . فإذا أخذ النافي يذكر ألفاظا مجملة مثل أن يقول : لو كان فوق العرش لكان جسما ، أو لكان مركبا وهو منزه عن ذلك ، ولو كان له علم وقدرة لكان جسما ، وكان مركبا ، وهو منزه عن ذلك ، ولو خلق واستوى وأتى لكان تحله الحوادث ، وهو منزه عن ذلك ، ولو قامت به الصفات لخلته الأعراض ، وهو منزه عن ذلك .

فهنا يستفصل السائل ويقول له : ماذا تريد بهذه الألفاظ المجملة ؟

فإن أراد بها حقا وباطلا قبل الحق ورد الباطل . مثل أن يقول : أنا أريد بنفى الجسم نفى قيامه بنفسه وقيام الصفات به ، ونفى كونه مركبا ، فنقول : هو قائم بنفسه ، وله صفات قائمة به ، وأنت إذا سميت هذا تجسيما لم يجوز أن أدع الحق الذى دل عليه صحيح المنقول وصرح المعقول لأجل تسميتك أنت له بهذا .

وأما قولك (ليس مركبا) فإن أردت به أنه سبحانه ركب مركب ، أو كان متفرقا فتركب ، وأنه يمكن تفرقه وانفصاله ، فالله تعالى منزه عن ذلك ، وإن أردت أنه موصوف بالصفات ، مبين للمخلوقات فهذا المعنى حق ، ولا يجوز رده لأجل تسميتك له مركبا ، فهذا ونحوه مما يجاب به .

وإذا قدر أن المعارض أصر على تسمية المعانى الصحيحة التى ينفيها بألفاظه الاصطلاحية المحدثه ، مثل أن يدعى أن ثبوت الصفات ومباينة المخلوقات يستحق أن يسمى في اللغة تجسيما وتركيبا ونحو ذلك ، قيل له : هب أنه سمى بهذا الأسم ، فنفيك له إما أن يكون بالشرع ، وإما أن يكون بالعقل .

أما الشرع فليس فيه ذكر هذه الأسماء في حق الله ، لانبفى ولا إثبات ، ولم ينطق أحد من سلف الأمة وأئمتها في حق الله تعالى بذلك ، لانفيا ولا اثباتا ، بل

= انظر (الرد على الجهمية) للإمام أحمد ضمن (مجموعة شذرات البلاتين من طيبات كلمات سلفنا الصالحين) بتحقيق محمد حامد الفقى — ص ٣٣ — ٣٤ .

قول القائل : إن الله جسم أو ليس بجسم ، أو جوهر أو ليس بجوهر ، أو متحيز أو ليس بمتحيز ، أو في جهة أو ليس في جهة ، أو تقوم به الأعراض والحوادث أو لا تقوم به ، ونحو ذلك — كل هذه الأقوال محدثة بين أهل الكلام المحدث ، لم يتكلم السلف والأئمة فيها ، لا باطلاق النفي ولا باطلاق الإثبات ، بل كانوا ينكرون على أهل الكلام الذين يتكلمون بمثل هذا النوع في حق الله تعالى نفياً وإثباتاً . وإن أردت أن نفى ذلك معلوم بالعقل ، وهو الذي تدعيه النفاة ، ويدعون أن نفهم المعلوم بالعقل عارض نصوص الكتاب والسنة .

قيل له : فالأمور العقلية المحضة لا عبرة فيها بالألفاظ ، فالمعنى إذا كان معلوماً إثباته بالعقل لم يجز نفيه لتعبير المعبر عنه بأى عبارة عبر بها ، وكذلك إذا كان معلوماً انتفاؤه بالعقل لم يجز اثباته بأى عبارة عبر بها المعبر ، وبين له بالعقل ثبوت المعنى الذى نفاه وسماه بألفاظه الاصطلاحية .

وقد يقع في محاورته اطلاقه هذه الألفاظ لأجل اصطلاح ذلك النافى ولغته ، وإن كان المطلق لها لا يستجيز اطلاقها في غير هذا المقام ، كما إذا قال الرافضى : أنتم ناصبة تنصبون العداوة لآل محمد ، فقليل له : نحن نتولى الصحابة والقراة ، فقال : لا ولاء إلا براء ، فمن لم يتبرأ من الصحابة لم يتول القراة ، فيكون قد نصب لهم العداوة .

فيقال له : هب أن هذا يسمى نصبا ، فلم قلت : أن هذا محرم ؟ فلا دلالة لك على ذم النصب بهذا التفسير ، كما لا دلالة على ذم الرفض بمعنى موالاة أهل البيت ، إذا كان الرجل مواليا لأهل البيت كما يحب الله ورسوله ، ومنه قول القائل :
إن كان رفضاً حُبَّ آل محمدٍ فليشهد الثقلانِ أنّي رافضى
وقول (القائل أيضا) .

إذا كان نصباً ولاءُ الصَّحَابِ فإني كما زعموا ناصبى
وإن كان رفضاً ولاءُ الجميع فلا يَرَحُ الرفضُ من جَنبى

والأصل في هذا الباب أن الألفاظ نوعان :

نوع مذكور في كتاب الله وسنة رسوله وكلام أهل الإجماع ، فهذا يجب اعتباره

معناه ، وتعليق الحكم به ، فإن كان المذكور به مدحا استحق صاحبه المدح ، وإن كان ذما استحق الذم ، وإن أثبت شيئا وجب إثباته ، وإن نفى شيئا وجب نفيه ، لأن كلام الله حق ، وكلام رسوله حق ، وكلام أهل الإجماع حق . وهذا كقوله تعالى : « قل هو الله أحد الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد » (سورة الإخلاص : ١ - ٤) ، وقوله تعالى : « هو الرحمن الرحيم ، هو الله الذى لا اله إلا هو الملك القدوس السلام المؤمن » (سورة الحشر : ٢٢ - ٢٣) ، ونحو ذلك من أسماء الله وصفاته .

وكذلك قوله تعالى : « ليس كمثله شيء » (سورة الشورى : ١١) ، وقوله تعالى : « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار » (سورة الأنعام : ١٠٣) ، وقوله تعالى : « وجوه يومئذ ناضرة ، إلى ربها ناظرة » (سورة القيامة : ٢٢ - ٢٣) ، وأمثال ذلك مما ذكره الله تعالى ورسوله ﷺ ، فهذا كله حق . ومن دخل فى اسم مذموم فى الشرع كان مذموما ، كاسم الكافر والمنافق والملحد ونحو ذلك ، ومن دخل فى اسم محمود فى الشرع كان محمودا ، كاسم المؤمن والتقى والصديق ونحو ذلك .

وأما الألفاظ التى ليس لها أصل فى الشرع فتلك لا يجوز تعليق المدح والذم والإثبات والنفى على معناها ، إلا أن يبين أنه يوافق الشرع ، والألفاظ التى تعارض بها النصوص هى من هذا الضرب ، كلفظ « الجسم » و« الحيز » و« الجهة » و« الجوهر » و« العرض » ، فمن كانت معارضته بمثل هذه الألفاظ لم يجوز له أن يكفر مخالفه ، إن لم يكن قوله مما يبين الشرع أنه كفر ، لأن الكفر حكم شرعى متلقى عن صاحب الشريعة ، والعقل قد يعلم به صواب القول وخطؤه ، وليس كل ما كان خطأ فى العقل يكون كفرا فى الشرع ، كما أنه ليس كل ما كان صوابا فى العقل تجب فى الشرع معرفته .

ومن العجب قول من يقول من أهل الكلام : إن أصول الدين التى يكفر مخالفها هى علم الكلام الذى يعرف بمجرد العقل ، وأما ما لا يعرف بمجرد العقل فهى الشرعيات عندهم ، وهذه طريقة المعتزلة والجهمية ومن سلك سبيلهم كاتباع صاحب (الإرشاد) وأمثالهم .

فيقال لهم : هذا الكلام تضمن شيئين : أحدهما : أن أصول الدين هي التي تعرف بالعقل المحض دون الشرع ، والثاني : أن المخالف لها كافر ، وكل من المقدمتين وإن كانت باطلة فالجمع بينهما متناقض ، وذلك أن ما لا يعرف إلا بالعقل لا يعلم أن مخالفه كافر الكفر الشرعي ، فإنه ليس في الشرع أن من خالف ما لا يعلم إلا بالعقل يكفر ، وإنما الكفر يكون بتكذيب الرسول (ﷺ) فيما أخبر به ، أو الامتناع عن متابعتة مع العلم بصدقه ، مثل كفر فرعون واليهود ونحوهم .

وفي الجملة فالكفر متعلق بما جاء به الرسول ، وهذا ظاهر على قول من لا يوجب شيئا ولا يحرمه إلا بالشرع ، فإنه لو قدر عدم الرسالة لم يكن كفر محرم ، ولا إيمان واجب عندهم ، ومن أثبت ذلك بالعقل فإنه لا ينزع أنه بعد مجيء الرسول تعلق الكفر والإيمان بما جاء به ، لا بمجرد ما يعلم بالعقل ، فكيف يجوز أن يكون الكفر (معلقا) بأمر لا تعلم إلا بالعقل ؟ إلا أن يدل الشرع على أن تلك الأمور التي لا تعلم إلا بالعقل كفر ، فيكون حكم الشرع مقبولا . لكن معلوم أن هذا لا يوجد في الشرع ، بل الموجود في الشرع تعليق الكفر بما يتعلق به الإيمان ، وكلاهما متعلق بالكتاب والرسالة ، فلا إيمان مع تكذيب الرسول ومعاداته ، ولا كفر مع تصديقه وطاعته .

ومن تدبر هذا رأى أهل البدع من النفاة يعتمدون على مثل هذا ، فيبتدعون بدعا بآرائهم ليس فيها كتاب ولا سنة ، ثم يكفرون من خالفهم فيما ابتدعوه ، وهذا حال من كفر الناس بما اثبتوه من الأسماء والصفات التي يسميها هو تركيبا وتجييسا ، وإثباتا لحلول الصفات والأعراض به ، ونحو ذلك من الأقوال التي ابتدعتها الجهمية والمعتزلة ، ثم كفروا من خالفهم فيها .

والخوارج الذين تأولوا آيات من القرآن وكفروا من خالفهم فيها أحسن حالا من هؤلاء ، فإن أولئك علقوا الكفر بالكتاب والسنة ، لكن غلطوا في فهم النصوص ، وهؤلاء علقوا الكفر بكلام ما أنزل الله به من سلطان .

ولهذا كان ذم السلف للجهمية من أعظم الذم ، حتى قال عبد الله بن

المبارك^(١٥) : إنا لنحكى كلام اليهود والنصارى ، ولا نستطيع أن نحكى كلام الجهمية . بل الحق أنه لو قدر أن بعض الناس غلط في معان دقيقة لا تعلم الا بنظر العقل ، وليس فيها بيان في النصوص والاجماع ، لم يجوز لأحد أن يكفر مثل هذا ، ولا يفسقه ، بخلاف من نفى ما أثبتته النصوص الظاهرة المتواترة فهذا أحق بالتكفير ، إن كان المخطيء في هذا الباب كافرا .

وليس المقصود هنا بيان مسائل التكفير ، فإن هذا مبسوط في موضع آخر ، ولكن المقصود أن عمدة المعارضين للنصوص النبوية أقوال فيها اشتباه واجمال ، فإذا وقع الاستفسار والاستفصال تبين الهدى من الضلال ، فإن الأدلة السمعية معلقة بالألفاظ الدالة على المعانى ، وأما دلالة مجرد العقل فلا اعتبار فيها بالألفاظ .

وكل قول لم يرد لفظه ولا معناه في الكتاب والسنة وكلام سلف الأمة فإنه لا يدخل في الأدلة السمعية ، ولا تعلق السنة البدعة بموافقة ومخالفته ، فضلا عن أن يعلق بذلك كفر وإيمان ، وإنما السنة موافقة لأدلة الشريعة ، والبدعة مخالفتها .

وقد يقال عما لم يعلم أنه موافق لها أو مخالف : إنه بدعة ، إذ الأصل أنه (ما لم يعلم أنه من الشرع فلا يتخذ شريعة ودينا ، فمن عمل عملا لم يعلم أنه مشروع فقد تذرع إلى البدعة ، وإن كان ذلك العمل تبين له فيما بعد أنه مشروع ، وكذلك من قال في الدين قولاً بلا دليل شرعى ، فإنه تذرع إلى البدعة ، وإن تبين له فيما بعد موافقته للسنة .

والمقصود هنا أن الأقوال التى ليس لها أصل في الكتاب والسنة والإجماع — كأقوال النفاة التى تقولها الجهمية والمعتزلة وغيرهم ، وقد يدخل فيها ما هو حق وباطل — هم يصفون بها أهل الاثبات للصفات الثابتة بالنص ، فإنهم يقولون : كل من قال « إن القرآن غير مخلوق » أو « إن الله يرى في الآخرة » أو « إنه فوق العالم » فهو مجسم مشبه حشوى .

(١٥) هو أبو عبد الرحمن عبد الله بن المبارك بن واضح المروزي مولى بنى حنظلة ، الحافظ شيخ الإسلام ، سنة ١١٨ وتوفى سنة ١٨١ وقيل ١٨٢ . أنظر ترجمته في : تذكرة الحفاظ ١ / ٢٥٣ تاريخ بغداد ١٠ / ١٥٢ ، طبقات ابن سعد ٧ / ٣٧٢ ، وفيات الأعيان ٢ / ٢٣٧ ، حلبة الأولياء ٨ / ١٦٢ ، شذرات الذهب ١ / ٢٨٩ ، الأعلام ٤ / ٢٥٦ .

وهذه الثلاثة مما اتفق عليها سلف الأمة وأئمتها ، وحكى إجماع أهل السنة عليها غير واحد من الأئمة والعلمين بأقوال السلف ، مثل أحمد بن حنبل ، وعلى ابن المديني ، واسحاق بن ابراهيم ، وداود بن علي ، وعثمان بن سعيد الدارمي ، ومحمد بن اسحاق بن خزيمة ، وأمثال هؤلاء . ومثل عبد الله بن سعيد بن كلاب ، وأبي العباس القلانسي وأبي الحسن الأشعري وأبي الحسن علي بن مهدي الطبري . ومثل أبي بكر الاسماعيلي ، وأبي نعيم الأصبهاني ، وأبي عمر بن عبد البر ، وأبي عمر الطلمنكي ويحيى بن عمار السجستاني ، وأبي اسماعيل الأنصاري ، وأبي القاسم التميمي ومن لا يحصى عدده إلا الله من أنواع أهل العلم .

فإذا قال النفاة من الجهمية والمعتزلة وغيرهم : « لو كان الله يرى في الآخرة لكان في جهة ، وما كان في جهة فهو جسم ، وذلك على الله محال » ، أو قالوا : « لو كان الله تكلم بالقرآن ، بحيث يكون الكلام قائما به ، لقامت به الصفات والأفعال ، وبذلك يستلزم أن يكون محلا للأعراض والحوادث ، وما كان محلا للأعراض والحوادث ، فهو جسم ، والله منزّه عن ذلك ، لأن الدليل على إثبات الصانع إنما هو حدوث العالم ، وحدث العالم إنما علم بحدوث الأجسام ، فلو كان جسم ليس بحدث لبطلت دلالة إثبات الصانع » .

فهذا الكلام ونحوه هو عمدة النفاة من الجهمية والمعتزلة وغيرهم ، ومن وافقهم في بعض بدعتهم ، وهذا ونحوه في العقلية التي يزعمون أنها عارضت نصوص الكتاب والسنة .

فيقال لهؤلاء : أنتم لم تنفوا ما نفيتموه بكتاب ولا سنة ولا إجماع ، فإن هذه الألفاظ ليس لها وجود في النصوص ، بل قولكم : (لو رأى لكان في جهة ، وما كان في جهة فهو جسم ، وما كان جسما فهو محدث) كلام تدعون أنكم علمتم صحته بالعقل ، وحينئذ فتطالبون بالدلالة العقلية على هذا النفي ، وينظر فيها بنفس العقل .

ومن عارضكم من المثبتة أهل الكلام من المرجئة وغيرهم كالكرامية

والهشامية^(١٦) وقال لكم : « فليكن هذا لازماً للرؤية ، وليكن هو جسماً » أو قال لكم : « أنا أقول إنه جسم » وناظركم على ذلك بالمعقول ، وأثبتته بالمعقول كما نفيتموه بالمعقول ، لم يكن لكم أن تقولوا له : « أنت مبتدع في إثبات الجسم » ، فإنه يقول لكم : وأنتم مبتدعون في نفيه ، فالبدعة في نفيه كالبدعة في إثباته ، إن لم تكن أعظم ، بل النافي أحق بالبدعة من المثبت ، لأن المثبت أثبت ما أثبتته النصوص ، وذكر هذا معاضدة للنصوص ، وتأيداً لها ، وموافقة لها ، وردا على من خالف موجبها .

فإن قدر أنه ابتدع في ذلك كانت بدعته أخف من بدعة من نفى ذلك نفياً عارض به النصوص ، ودفع موجبها ، ومقتضاها ، فإن ما خالف النصوص فهو بدعة باتفاق المسلمين ، وما لم يعلم أنه خالفها فقد لا يسمى بدعة .

قال الشافعي رضي الله تعالى عنه : البدعة بدعتان : بدعة خالفت كتاباً أو سنة أو إجماعاً أو أثراً عن بعض أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فهذه بدعة ضلالة ، وبدعة لم تخالف شيئاً من ذلك ، فهذه قد تكون حسنة ، لقول عمر : نعمت البدعة هذه . هذا الكلام أو نحوه رواه البيهقي بإسناده الصحيح في المدخل . ومن المعلوم أن قول نفاة الرؤية والصفات والعلو على العرش والقائلين بأن الله لم يتكلم ، بل خلق كلاماً في غيره ، ونفيهم ذلك لأن إثبات ذلك تجسيم ، هو إلى مخالفة الكتاب والسنة والاجماع السلفي والآثار أقرب من قول من أثبت ذلك ، وقال — مع ذلك — ألفاظاً يقول : إنها توافق معنى الكتاب والسنة ، لا سيما والنفاة متفقون على أن ظواهر النصوص تجسيم عندهم ، وليس عندهم بالنفي نفي ، فهم معترفون بأن قولهم هو البدعة ، وقول منازعيهم أقرب إلى السنة .

ومما يوضح هذا أن السلف والأئمة كثر كلامهم في ذم الجهمية النفاة للصفات ، وذموا المشبهة أيضاً ، وذلك في كلامهم أقل بكثير من ذم الجهمية ، لأن مرض

(١٦) الهشامية ، هم أتباع هشام بن الحكم الرافضي من الإمامية وتنسب إليه وإلى هشام بن سالم الجواليقي أحياناً من الإمامية المشبهة ، أنظر عن هذه الفرقة : المقالات ١ / ٣١ — ٣٤ ، الملي والنحل ١ / ٣٩٦ — ٤٠٢ ، التبصير في الدين ، ص ٢٣ — ٢٤ ، الفرق بين الفرق ، ص ١٩ ، ٣٤ ، ٤١ — ٤٣ ، ٦٧ ، ١٣٩ ، تكملة الفهرست لابن النديم ص ٧ ، الفهرست ص ١٧٥ — ١٧٧ ، فهرست الطوسي ، ص ١٧٤ — ١٧٦ ، أخبار الرجال للكثيري ص ١٦٥ — ١٨١

التعطيل أعظم من مرض التشبيه وأما ذكر التجسيم ودم المجسمة فهذا لا يعرف في كلام أحد من السلف والأئمة ، كما لا يعرف في كلامهم أيضا القول بأن الله جسم ، أو ليس بجسم ، بل ذكروا في كلامهم الذى أنكروه على الجهمية نفى الجسم ، كما ذكره أحمد في كتاب الرد على الجهمية : ولما ناظر برغوث وألزمه برغوث بأنه جسم ، امتنع أحمد من موافقته على النفى والاثبات ، وقال : هو أحد صمد ، لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد .

والمقصود هنا أن نفاة الرؤية — من الجهمية والمعتزلة وغيرهم — إذا قالوا : اثباتها يستلزم أن يكون الله جسما ، وذلك منتف ، وادعوا أن العقل دل على المقدمتين ، احتج حينئذ إلى بيان بطلان المقدمتين ، أو إحداها ، فإما أن يبطل نفى التلازم ، أو نفى اللازم ، أو المقدمتان جميعا .

وهنا اختلفت طرق مثبتة الرؤية : فطائفة نازعت في الأولى ، كالأشعرى وأمثاله — وهو الذى حكاه الأشعرى عن أهل الحديث وأصحاب السنة ، وقالوا : لا نسلم أن كل مرئى يجب أن يكون جسما .

فقال النفاة : لأن كل مرئى فى جهة ، وما كان فى جهة فهو جسم .

فافترقت نفاة الجسم على قولين : طائفة قالت : لا نسلم أن كل مرئى يكون فى جهة ، وطائفة قالت : لا نسلم أن كل ما كان فى جهة فهو جسم فادعت نفاة الرؤية أن العلم الضرورى حاصل بالمقدمتين ، وأن المنازع فيهما مكابر .

وهذا هو البحث المشهور بين المعتزلة والأشعرية ، فلهذا صار الخذاق من متأخري الأشعرية على نفى الرؤية وموافقة المعتزلة ، فاذا أطلقوها موافقة لأهل السنة فسروها بما تفسرها به المعتزلة ، وقالوا : النزاع بيننا وبين المعتزلة لفظى .

وطائفة نازعت فى المقدمة الثانية — وهى انتفاء اللازم — وهى كالهشامية والكرامية وغيرهم ، فأخذت المعتزلة وموافقوهم يشتنعون على هؤلاء ، وهؤلاء وإن كان فى قولهم بدعة وخطأ ، ففى قول المعتزلة من البدعة والخطأ أكثر مما فى قولهم .

ومن أراد أن يناظر مناظرة شرعية بالعقل الصريح فلا يلتزم لفظا بدعيا ، ولا يخالف دليلا عقليا ولا شرعيا ، فإنه يسلك طريق أهل السنة والحديث والأئمة

الذين لا يوافقون على اطلاق الاثبات ولا النفي بل يقولون : ماتعنون بقولكم : (إن كل مرئى جسم ؟) .

فإن فسروا ذلك بأن كل مرئى يجب أن يكون قد ركبته مركب ، أو أن يكون كان متفرقا فاجتمع ، أو إنه يمكن تفريقه ، ونحو ذلك ، منعوا هم المقدمة الأولى ، وقالوا : هذه السماوات مرئية مشهودة ، ونحن لا نعلم أنها كانت متفرقة مجتمعة ، وإذا جاز أن يرى ما يقبل التفريق فمالا يقبله أولى بإمكان رؤيته ، فالله تعالى أحق بأن تمكن رؤيته من السماوات ومن كل قائم بنفسه ، فإن المقتضى للرؤية لا يجوز أن يكون أمرا عديميا ، بل لا يكون إلا وجوديا ، وكلما كان الوجود أكمل كانت الرؤية أجوز ، كما قد بسط في غير هذا الموضع .

وإن قالوا : « مرادنا بالجسم المركب أنه مركب من الجواهر المنفردة ، أو من المادة والصورة » نازعهم في هذا ، وقالوا : دعوى كون السماوات مركبة من جواهر منفردة ، أو من مادة وصورة دعوة ممنوعة أو باطلة ، وبينوا فساد قول من يدعى هذا ، وقول من يثبت الجوهر الفرد أو يثبت المادة والصورة ، وقالوا : إن الله خلق هذا الجسم المشهود هكذا ، وأنه ركب من أجسام أخرى وهو سبحانه يخلق الجسم من الجسم ، كما يخلق الإنسان من الماء المهيّن ، وقد ركب العظام في مواضعها من بدن ابن آدم ، وركب الكواكب في السماء ، فهذا معروف . وأما أن يقال : (إنه خلق أجزاء لطيفة لا تقبل الانقسام ثم ركب منها العالم) فهذا لا يعلم بعقل ولا سمع ، بل هو باطل ، لأن كل جزء لابد أن يتميز منه جانب عن جانب ، والأجزاء المتصاغرة كأجزاء الماء تستحيل عند تصغيرها ، كما يستحيل الماء الى الهواء ، مع أن المستحيل يتميز بفضه عن بعض .

وهذه المسائل قد بسطت في غير هذا الموضع ، وبين أن الأدلة العقلية بينت جواز الرؤية وإمكانها ، وليست العمدة على دليل الأشعرى ومن وافقه في الاستدلال ، لأن المصحح للرؤية مطلق الوجود ، بل ذكرت أدلة عقلية دائرة بين النفي والإثبات لا حيلة لنفاة الرؤية فيها .

والمقصود هنا بيان كلام كلى في جنس ما تعارض به نصوص الإثبات من كلام النفاة الذى يسمونه عقليات .

الفصل الثالث

منهج الرازي في إثبات وجود الله

تمهيد

يشرح المؤلف في هذا الفصل منهج الرازي في إثبات وجود الله ويرد عليه مبينا أن منهجه قد سلك فيه مسلك الفلاسفة حيناً ومسلك المعتزلة حيناً آخر .

والرازي قد أثبت وجود الله بخمسة طرق :

١ — الطريق الأول : وجود الأشياء بعد أن كانت عدماً ، وهذا ما عبر عنه بحدوث الذوات أو حدوث الأجسام ، وهذه طريقة المعتزلة .

٢ — الطريق الثاني : طريق الإمكان — بمعنى أن العالم كان يمكن أن يوجد وألا يوجد ، لكنه الآن موجود فإذن لابد له من موجد رجح وجوده على عدمه ، وهذه طريقة ابن سينا والفلاسفة .

٣ — الطريق الثالث : إمكان الصفات : بمعنى اختصاص كل كائن بما يلزمه ويعينه من الصفات اللازمة له ، كالسمع والبصر للإنسان مثلاً . وهذه الصفات كان يمكن ألا توجد — لكنها الآن موجودة ودل وجودها على وظائف أساسية لها في حياة الكائن ، فذلك دليل على أن هناك رباً خالقاً يرعى مخلوقه ويتعهده بما يلزمه ، وهو ما عبر عنه الفلاسفة بضرورة وجود المخصص لكل صفة بوظيفتها ، وهو ما سماه ابن رشد دليل العناية الإلهية .

٤ — الطريق الرابع : هو الاستدلال بحدوث الصفات والأعراض على وجود الله ، مثل صيرورة النطفة إنسانا ، والبذرة زرعاً ، والنواة نخلة ... إلخ . وهذه أقرب إلى منهج القرآن .

٥ — الطريق الخامس : الاستدلال بما في الصنعة من دقة وإحكام وإتقان على وجود الصانع وعلى صفات أفعاله ، كالعلم والحياة ، والقدرة ، والإرادة إلخ . ولقد قارن ابن تيمية بين هذه الطرق الخمسة وما في القرآن منها وبين أصل كل طريق ومن أين أخذه الرازي .

تقريب الفصل الثالث

قال المصنف إن الرازي أثبت الصانع بخمسة مسالك^(١) ، وهي كلها مبنية على مقدمة واحدة .

الأول : الاستدلال بحدوث الذوات (كاستدلال بحدوث الاجسام المبنى على حدوث الأعراض كالحركة والسكون ، وامتناع ما لانهاية له — وهذا طريق المعتزلة ومن وافقهم من الأشعرية كأبي المعالي —) ، بناء على أن أجسام العالم محدثة ، وكل محدث فله محدث .

أما المقدمة الأولى فقد تبين كلامهم فيها ، ومناقضة بعضهم بعضا ، وأنهم التزموا لأجلها : إما جحد صفات الله وأفعاله القائمة به ، وإما جحد بعض ذلك ، وأنهم اشترطوا في خلق الله تعالى للعالم ما ينافى لخلق العالم ، فسلطوا عليهم أهل الملل والفلاسفة جميعا .

وأما الثانية فهي أظهر وأعرف وأبدى في العقول من أن تحتاج الى بيان ، فبنوها على أن كل محدث فهو ممكن الوجود ، وأن الممكن يحتاج في وجوده الى مؤثر موجود ، وكل من هاتين المقدمتين صحيحة في نفسها ، مع أن القول بافتقار المحدث

(١) وهذا في كتابه (نهاية العقول في دراية الأصول) ومنه نسختان خطيتان في دار الكتب الأولى رقم ٧٤٨ والثانية طلعت علم الكلام رقم ٥٦٥ .

الى المحدث أبين وأظهر في العقل من القول بافتقار الممكن الى المؤثر الموجود ، فبتقدير بيانهم للمقدمتين يكونون قد طولوا وداروا بالعقول دورة تبعد على العقول معرفة الله تعالى والافرار بشبوته ، وقد يحصل لها في تلك الدورة من الآفات ما يقطعها عن المقصود ، فكانوا كما قيل لبعض الناس : أين أذنك ؟ فرفع يده وأدارها على رأسه ، ومدها وتمطى ، وقال : هذه أذنى ، وكان يمكنه أن يشير اليها بالطريق المستقيم القريب ، ويقول : هذه أذنى ، وهو كما قيل :

أَقَامَ يُعْمَلُ أَيَّاماً رَوَيْتُهُ وَشَبَّهَ الْمَاءَ بَعْدَ الْجَهْدِ بِالْمَاءِ

وهو نظير ما يذكر عن يعقوب بن اسحاق الكندى فيما حكاه عنه السيرافى من قوله : هذا من باب فقد عدم الوجود ، وفقد عدم الوجود هو الوجود ، فكيف وقد ذكروا في افتقار الممكن الى الواجب بنفسه مع ظهوره وبيانه ، كما قد بيناه في غير هذا الموضع : ماهو نقيض المقصود : من التعليم ، والبيان ، وتحرير الأدلة والبراهين . وقد تكلمنا على تقرير ما يتعلق بهذا المقام في غير هذا الموضع .

قال الرازى : المسلك الثانى : الاستدلال بإمكان الأجسام على وجود الصانع سبحانه وتعالى ، وهو عمدة الفلاسفة قالوا : الأجسام ممكنة وكل ممكن فلا بد له من مؤثر . أما بيان كونها ممكنة ، فبالطريق المذكورة في مسألة الحدوث ، وأما بيان أن الممكن لا بد له من مؤثر فبالطريق المذكورة هنا .

قلت : وهذه الطريقة هي طريقة ابن سينا وأمثاله من المتفلسفة^(٢) . وليست طريقة أرسطو والقدماء من الفلاسفة . وابن سينا كان يعجب بهذه الطريقة ويقول : إنه أثبت واجب الوجود من نفس الوجود من غير احتياج إلى الاستدلال بالحركة ، كما فعل أسلافه الفلاسفة . ولا ريب أن طريقته تثبت وجودا واجبا ، لكن لم تثبت أنه مغاير للأفلاك إلا ببيان إمكان الأجسام ، كما ذكره الرازى عنهم . وإمكان الأجسام هو مبنى على توحيدهم المبنى على نفى صفات الله تعالى ، كما تقدم التنبيه عليه . وهو من أفسد الكلام ، كما قد بين ذلك في غير موضع .

(٢) أخذ بها ابن سينا في الاشارات والتنبيهات (المخط الرابع) وفي الرسالة العرشية بتحقيق د . ابراهيم هلال .

ومن طريقهم دخل القائلون بوحدة الوجود وغيرهم من أهل الإلحاد القائلين بالحللول والاتحاد ، كصاحب « الفصوص » وأمثاله الذين حقيقة قولهم : تعطيل الصانع بالكلية ، والقول بقول الدهرية الطبيعية دون الإلهية .

قال : المسلك الثالث : الاستدلال بإمكان الصفات على وجود الصانع ، سواء كانت الاجسام واجبة وقديمة ، أو ممكنة وحادثة .

قال : وتقريره أن يقال : اختصاص كل جسم بما له من الصفات : إما أن يكون لجسميته ، أو لما يكون حالا في الجسمية ، أو لما يكون محلا لها ، أو لما لا يكون حالا فيها ولا محلا لها ، وهذا القسم الأخير : إما أن يكون جسما أو جسمانيا ، أو لا جسما ولا جسمانيا ، وتبطل كل هذه الأقسام سوى القسم الأخير بما مر تقريره في اثبات المسلك الأول في مسألة حدوث العالم .

رأى ابن تيمية

قلت : وهذا هو القول بتأثيل الأجسام وأن تخصيص بعضها بالصفات دون بعض . يفتقر الى مخصص ، والقول بتأثيل الأجسام في غاية الفساد ، والرازي نفسه قد بين بطلان ذلك في غير موضع . وهذا الذي أحال عليه ليس فيه إلا أن الجسم لا يكون اختصاصه بالحيز واجبا ، بل جائزا وتقدير ثبوت هذا في التحيز لا يلزم مثله في سائر الصفات .

وما ذكره من الدليل لا يصح ، وذلك أنه قال : اختصاصه بذلك إن كان واجبا : فإما أن يكون الوجوب لنفس الجسمية ، أو لأمر عرض للجسمية ، أو لأمر الجسمية عرضت له ، أو لأمر غير عارض لها ، ولا معروض لها . والأول يوجب اشتراك الأجسام في تلك الصفة ، وإن كان لعارض : فإما أن يكون ممتنع الزوال ، وهو اللازم ، أو ممكن الزوال ، وهو العارض ، فإن العرضي في اصطلاحهم أعم من العارض ، فإن كان ممتنع الزوال : فإن كان الامتناع لنفس الجسمية عاد الإشكال الأول ، وإن كان لغيرها أفضى إلى التسلسل ، وإن كان لمعروض الجسمية لم يصح ، لأن المعقول من الجسمية الذهاب في الجهات ، فلو كان في محل لكان ذلك المحل

يجب أن يكون ذاهبا في الجهات ، فيكون محل الجسمية جسما ، لأنه إن لم يكن ذاهبا في الجهات لم يكن له اختصاص بالحيز ، فلا يعقل حصول الجسم المختص بالحيز في محل غير مختص بالحيز ، وإذا كان محله ذاهبا في الجهات كان جسما ، وحيثذا فالقول في اختصاصه بذلك الحال فيه كالقول في الحيز لا يجوز أن يكون للجسمية أو لوازمها ، بل لأمر عارض ممكن الزوال ، فيكون ذلك الحيز ممكن الزوال ، وهو المقصود .

قلت : ولقائل أن يقول : هذا الدليل مبني على تماثل الأجسام ، وأكثر العقلاء على خلافه ، وقد قرر الرازي في موضع آخر أنها مختلفة لا متماثلة . وهو مبني أيضا على الكلام في الصورة والمادة ، ونحو ذلك مما ليس هذا موضع بسط الكلام فيه ، لكن يبين فسادَه ببيان موضع المنع في مقدماته .

قوله : إن كان الامتناع لغير الجسمية أفضى إلى التسلسل ممنوع ، فإن الأجسام إذا كانت مشتركة في مسمى الجسمية ، وقد اختص بعضها عن بعض بصفات أخرى ، لم يجب في ذلك التسلسل ، كما في سائر الأمور التي تشترك في شيء وتفترق في شيء ، فالمقادير والحيوانات إذا اشتركت في مسمى القدر والحيوانية ، واختص بعضها عن بعض بشيء آخر لازم له ، لم يلزم التسلسل ، سواء قيل بتماثل الأجسام أو اختلافها ، فإنه إن قيل باختلافها كانت ذات كل واحد موصوفة بصفات لازمة لها لا توجد في الآخر كسائر الحقائق المختلفة ، وإن قيل بتماثلها كتماثل أفراد النوع ، فالموجب لوجود كل فرد من تلك الأفراد هو الموجب لصفاته اللازمة له ، لا تفتقر صفاته اللازمة له الى موجب غير الموجب لذاته ، وقد بسط هذا في غير هذا الموضع ، ويبين فيه فساد ما يقوله المنطقيون : من أن اختلاف أفراد النوع إنما هو بسبب المادة القابلة ، ونحو ذلك ، فإنهم بنوه على أن للحقيقة الموجودة في الخارج سببا غير سبب وجودها ، وهذا غلط لا يستريب فيه من فهمه ، مع أنه لا حاجة بنا هنا الى هذا ، بل نقول : مجرد اشتراك الاثنين في كون كل منهما جسما أو متحيزا أو موصوفا أو مقدرا أو غير ذلك ، لا يمنع اختصاص أحدهما بصفات لازمة له ، وليس إذا احتاج اختصاصه بالحيز إلى سبب غير الجسمية المشتركة يلزم أن يكون ذلك المخصص

له مخصص آخر ، بل المشاهد خلاف ذلك ، فإن اختصاص الأجسام المشهودة بأحيازها ليس للجسمية المشتركة ، بل لأمر يخصها ، هو من لوازمها ، بمعنى أن المقتضى لذاتها هو المقتضى لذلك اللازم . وأيضاً ، فقوله : « إن كان الامتناع لمعروض الجسمية فهو محال » ، ممنوع .

وقوله : « لأن المعقول من الجسمية الامتداد في الجهات فمحله لا بد أن يكون له ذهاب في الجهات » .

يقال له : محل الامتداد في الجهات هو الممتد في الجهات ، كما أن محل التحيز هو المتحيز ، ومحلّ الطول والعرض والعمق هو الطويل العريض العميق ، ومحل المقدار ، هو المقدر ، وكذلك محل الحياة والعلم والقدرة هو الحى العليم القدير ، وكذلك محل السواد والبياض هو الأسود والأبيض . وهذا في كل ما يوصف بصفة ، فمحل الصفة هو الموصوف ، وهكذا جميع مسميات المصادر وغيرها من الأعراض محلها الأعيان القائمة بنفسها ، فاذا كانت الجسمية هي الامتداد في الجهات التى هي الطول والعرض والعمق مثلاً ، كان محلها هو الشيء الممتد في الجهات الذى هو الطويل العريض العميق وحيثئذ فمحلها له اختصاص بالتحيز ، ويكون ذلك المعروض للجسمية الذى هو محل لها الممتد في الجهات هو المقتضى لاختصاصه بما اختص به من الصفات اللازمة ، وهو مستلزم لذلك ، كما هو مستلزم للامتداد في الجهات ، فجنس الجسم مستلزم لجنس الامتداد ، وجنس الأعراض والصفات ، فالجسم المعين هو مستلزم للامتداد المعين في الجهات المعينة ، ومستلزم للصفات المعينة التى يقال : انها لازمة له ، حتى إنه متى قدر عدم تلك اللوازم فقد تبطل حقيقته ، فالموجب لها هو الموجب لحقيقته ، وهذا مطرد في كل ما يقدر من الموصوفات المستلزمة لصفاتها ، كالحيوانية والناطقية للإنسان ، وكذلك الاغذاء والنمو للحيوان والنبات مثلاً ، فان كون النبات نامياً متغذياً هو صفة لازمة له ، لا لعموم كونه جسماً ، ولا لسبب غير حقيقته التى يختص بها ، بل حقيقته مستلزمة لنموه واغتنائه ، وهذه الصفات أقرب إلى أن تكون داخلة في حقيقته من كونه ممتداً في الجهات ، وإن كان ذلك أيضاً لازماً له ، فإننا نعلم أن النار والثلج والتراب والخبز والإنسان

والشمس والفلك وغير ذلك كلها مشتركة في أنها متحيزة ممتدة في الجهات ، كما أنها مشتركة في أنها موصوفة بصفات قائمة بها ، وفي أنها حاملة لتلك الصفات ، وما به افرقت وامتاز بعضها عن بعض أعظم مما فيه اشتركت ، فالصفات الفارقة بينها الموجبة لاختلافها ومباينة بعضها لبعض أعظم مما يوجب تشابهها ومناسبة بعضها لبعض ، فمن يقول بتماثل الجواهر والأجسام يقول : إن الحقيقة هي ما اشتركت فيه من التحيزية والمقدارية وتوابعها ، وسائر الصفات عارضة لها ، تفتقر إلى سبب غير الذات . ومن يقول باختلافها يقول : بل المقدارية للجسم والتحيزية للمتحيز ، كالموصوفية للموصوف ، واللونية للملون ، والعرضية للعرض ، والقيام بالنفس للقائمات بأنفسها ونحو ذلك . ومعلوم أن الموجودين إذا اشتركا في أن هذا قائم بنفسه وهذا قائم بنفسه : لم يكن أحدهما مثالا للآخر ، وإذا اشتركا في أن هذا لون وهذا لون ، وهذا طعم وهذا طعم ، وهذا عرض وهذا عرض : لم يكن أحدهما مثالا للآخر ، وإذا اشتركا في أن هذا موصوف وهذا موصوف : لم يكن أحدهما مثالا للآخر ، وإذا اشتركا في أن لهذا مقدارا ولهذا مقدارا ، ولهذا حيزا ومكانا ولهذا حيزا ومكانا : كان أولى أن لا يوجب هذا تماثلهما ، لأن الصفة للموصوف أدخل في حقيقته من القدر للمقدر ، والمكان للمتمكن ، والحيز للمتحيز ، فإذا كان اشتراكهما فيما هو أدخل في الحقيقة لا يوجب التماثل ، فاشتراكهما فيما هو دونه في ذلك أولى بعدم التماثل . والكلام على هذه الأمور مبسوط في غير هذا الموضع .

والمقصود هنا : التنبيه على مجامع ما أثبتوا به الصانع .

قال الرازي : المسلك الرابع : الاستدلال بحدوث الصفات والأعراض على وجود الصانع تعالى ، مثل صيرورة النطفة المشابهة الأجزاء انسانا ، فإذا كانت تلك التركيبات أعراضا حادثة ، والعبد غير قادر عليها ، فلا بد من فاعل آخر ، ثم من ادعى العلم بأن حاجة المحدث الى الفاعل ضرورى ادعى الضرورة هنا ، ومن استدل على ذلك بالامكان أو بالقياس على حدوث الذوات ، فكذلك يقول أيضا في حدوث الصفات .

قال : والفرق بين الاستدلال بإمكان الصفات ، وبين الاستدلال بحدوثها أن الأول يقتضى أن لا يكون الفاعل جسما ، والثاني لا يقتضى ذلك .

هذا المسلك أقرب إلى القرآن من غيره

قلت : هذه الطريقة جزء من الطريقة المذكورة في القرآن ، وهي التي جاءت بها الرسل ، وكان عليها سلف الأمة وأئمتها وجماهير العقلاء من الآدميين ، فإن الله سبحانه يذكر في آياته ما يحدثه في العالم من السحاب والمطر والنبات والحيوان ، وغير ذلك من الحوادث ، ويذكر في آياته خلق السموات والأرض ، واختلاف الليل والنهار ، ونحو ذلك ، لكن القائلون بآثبات الجوهر الفرد من المعتزلة ومن وافقهم من الأشعرية وغيرهم يسمّون هذا استدلالا بحدوث الصفات ، بناء على أن هذه الحوادث المشهود حدوثها لم تحدث ذواتها ، بل الجواهر والأجسام التي كانت موجودة قبل ذلك لم تنزل من حين حدوثها (بتقدير حدوثها) ، ولا تزال موجودة ، وإنما تغيرت صفاتها (بتقدير حدوثها) ، كما تتغير صفات الجسم إذا تحرك بعد السكون ، وكما تتغير ألوانه ، وكما تتغير أشكاله . وهذا مما ينكره عليهم جماهير العقلاء من المسلمين وغيرهم .

وحقيقة قول هؤلاء الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم من الأشعرية وغيرهم : أن الرب لم يزل معطلا لا يفعل شيئا ، ولا يتكلم بمشيئته وقدرته ثم أنه أبدع جواهر من غير فعل يقوم به ، وبعد ذلك ما بقى يخلق شيئا ، بل إنما تحدث صفات تقوم بها ، ويدعون أن هذا قول أهل الملل : الأنبياء وأتباعهم ، وبينهم وبين الفلاسفة في (مثل) هذا نزاع أخطأ فيه كل من الفريقين ، فإن الفلاسفة يقولون بآثبات المادة والصورة ، ويجعلون المادة والصورة جوهرين ، وهؤلاء يقولون : ليست الصورة إلا عرضا قائما بجسم .

معاني المادة والصورة

والتحقيق : أن المادة والصورة لفظ يقع على معان . كالمادة والصورة الصناعية والطبيعية ، والكلية ، والأولية .

فالأول : مثل الفضة إذا جعلت درهما وخاتما وسبيكة ، والخشب إذا جعل كرسيا ، واللبن والحجر إذا جعل بيتا ، والغزل إذا نسج ثوبا ، ونحو ذلك . فلا

ريب أن المادة هنا التي يسمونها الهيولى : هى أجسام قائمة بنفسها ، وأن الصورة أعراض قائمة بها ، فتحول الفضة من صورة إلى صورة هو تحولها من شكل إلى شكل ، مع أن حقيقتها لم تتغير أصلا .

وبهذا يظهر لك خطأ قول القائل : إن من أثبت افتقار المحدث إلى الفاعل بالقياس على حدوث الذوات قال هنا كذلك ، وهذه الطريقة طريقة أبى على وأبى هاشم ومن وافقهما .

فيقال : هؤلاء إنما قاسوا على افتقار الكتابة إلى كاتب ، والبناء إلى بان ، ونحو ذلك . ومعلوم إن البناء والكاتب لم يبدع جسما ، وإنما أحدث في الأجسام تأليفا خاصا ، وهو عرض من الأعراض . فكيف يجعل مثل هذا محدثا للذوات ، ويجعل الذى خلق الانسان من نطفة ، والشجرة من نواة ، إنما أحدث الصفات ؟ لكن المعتزلة لا يقولون : ان الجسم يحدث جسما ، وإنما يحدث عرضا .

والثاني : من معانى المادة والصورة : هى الطبيعية ، وهى صورة الحيوانات والنباتات والمعادن ونحو ذلك ، فهذه إن أريد بالصورة فيها نفس الشكل الذى لها فهو عرض قائم بجسم ، وليس هذا مراد الفلاسفة . وإن أريد بالصورة نفس هذا الجسم المتصور ، فلا ريب أنه جوهر محسوس قائم بنفسه .

ومن قال : « إن هذا عرض قائم بجوهر » من أهل الكلام فقد غلط ، وحينئذ فيقول المتفلسف : إن هذه الصورة قائمة بالمادة والهيولى ، ان أراد بذلك ما خلق منه الانسان كالمنى — وهو لم يرد ذلك — فلا ريب أن ذلك جسم آخر فسد واستحال ، وليس هو الآن موجودا ، بل ذاك صورة ، وهذا صورة ، والله تعالى خلق إحدهما من الأخرى ، وإن أراد أن هذا جوهر قائما بنفسه غير هذا الجسم المشهود الذى هو صورة ، وأن هذا الجسم — الذى هو صورة — قائم بذلك الجوهر العقلى فهذا من خيالاتهم الفاسدة .

ومن هنا تعرف قولهم فى الهيولى الكلية ، حيث ادعوا أن بين أجسام العالم جوهر قائما بنفسه ، تشترك فيه الأجسام . ومن تصور الأمور وعرف ما يقول علم أنه ليس بين هذا الجسم المعين وهذا الجسم المعين قدر مشترك موجود فى الخارج

أصلا ، بل كل منهما متميز عن الآخر بنفسه المتناولة لذاته وصفاته ، ولكن يشتركان في المقدارية وغيرها ، من الأحكام اللازمة للأجسام ، وعلم أن اتصال الجسم بعد انفصاله هو نوع من التفرق ، والتفرق والاجتماع هما من الأعراض التي يوصف بها الجسم ، فالاتصال والانفصال عرضان ، والقابل لهما نفس الجسم الذى يكون متصلا تارة ، ومنفصلا أخرى ، كما يكون مجتمعا تارة ومفترقا أخرى ، ومتحركا تارة وساكنة أخرى . وهذا مبسوط في غير هذا الموضع .

قال الرازى : والطريقة الخامسة — وهى عند التحقيق عائدة إلى الطرق الأربع — وهى الاستدلال بما فى العالم من الإحكام والاتقان على علم الفاعل ، والذي يدل على علم الفاعل هو بالدلالة على ذاته أولى .

قلت : والمقصود هنا التنبيه على أن ما جاء به الرسول ﷺ هو الحق الموافق لصريح المعقول ، وأن ما بينه من الآيات والدلائل والبراهين العقلية فى إثبات الصانع سبحانه ومعرفة صفاته وأفعاله هو فوق نهاية المعقول ، وأن خيار ما عند حدّاق الأولين والآخرين من الفلاسفة والمتكلمين هو بعض مافيه ، لكنهم يلبسون الحق بالباطل ، فلا يأتون به على وجهه ، كما أن طريقة الاستدلال بمحدثات على إثبات الصانع الخالق هلى طريقة فطرية ضرورية ، وهى خيار ما عندهم ، بل ليس عندهم طريقة صحيحة غيرها ، لكنهم أدخلوا فيها من الاختلال والفساد ما يعرفه أهل التحقيق والانتقاد ، الذين آتاهم الله الهدى والسداد . وقد بسط الكلام على هذه المطالب فى غير هذا الموضع .

الفصل الرابع

مقارنة بين مناهج المتكلمين

ومنهج القرآن^(١)

قال شيخ الإسلام :

واعلم أن علم الانسان بأن كل محدث لا بد له من محدث ، أو كل ممكن لا بد له من واجب ، أو كل فقير فلا بد له من غنى ، أو كل مخلوق فلا بد له من خالق ، أو كل معلوم فلا بد له من يعلم ، أو كل أثر فلا بد له من مؤثر ، ونحو ذلك من القضايا الكلية والأخبار العامة ، هو علم كلى بقضية كلية ، وهو حق فى نفسه ، لكن علمه بأن هذا المحدث المعين لا بد له من محدث ، وهذا الممكن المعين لا بد له من واجب ، هو أيضا معلوم له مع كون القضية معينة مخصوصة جزئية ، وليس علمه بهذه القضايا المعينة الخاصة موقوفا على العلم بتلك القضية العامة الكلية ، بل هذه القضايا المعينة قد تسبق إلى فطرته ، قبل أن يستشعر تلك القضايا الكلية ،

(١) يفرق المصنف هنا بين نوعين من الأدلة ، فهناك أدلة كلية يستدل بها على أمور كلية عامة ، كدلالة الممكن فى ذاته على الواجب فى ذاته ، وهذه الدلالة وإن كانت حقا فى ذاتها إلا أنها تختلف عن أدلة القرآن ، لأن أدلة القرآن يكون الدليل فيها أمر جزئيا متعينا فى الخارج الحسى ، ويستدل به على مدلول معين للعارف ومعهود لديه ، كدلالة وجود الشخص المتعين على وجود خالقه المعين والمعهود لديه ، وهذه إحدى خصائص الدليل القرآنى ، دلالة جزئية متعينة على مدلول معين معهود ، وذلك مثل قوله تعالى : هذا خلق الله ، وَقَدْ خَلَقْتَنكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا ، هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا ... الخ . ولا شك أن الدليل الجزئى أوضح فى العقل وأكثر دلالة على مطلوبه من الدليل الكلى الذى يستدل به على قضايا كلية غير معينة ولا معهودة للمتكلم وما يزال تعيينها يحتاج إلى دليل آخر .

وهذا كعلمه بأن الكتابة لا بد لها من كاتب ، والبناء لا بد له من بان ، فانه إذا رأى كتابة معينة علم أنه لا بد لها من كاتب ، وإذا رأى بنيانا علم أنه لا بد له من بان ، وإن لم يستشعر في ذلك الحال كل كتابة كانت أو تكون ، ولهذا تجد الصبي ونحوه يعلم هذه القضايا المعينة الجزئية ، وإن كان عقله لا يستحضر القضية الكلية العامة ، وهذا كما أن الانسان يعلم أن هذا المعين لا يكون أسود وأبيض ، ولا يكون في مكانين ، وإن لم يستحضر أن كل سواد وكل بياض فإنهما لا يجتمعان ، وإن كل جسمين فإنهما لا يكونان في مكان واحد ، وهكذا إذا رأى درهما ونصف درهم ، علم أن هذا الكل أعظم من هذا الجزء ، وإن لم يستحضر أن كل كل فإنه يجب أن يكون أعظم من جزئه .

وكذلك إذا قيل : هذا العدد الأول مساو لهذا العدد الثاني ، وهذا (العدد) الثاني مساو لهذا (العدد) الثالث ، فإنه يعلم أن الأول مساو لمساوى الثاني وهو مساو للثالث ، وإن لم يستحضر أن كل مساو لمساو فهو مساو .

وكذلك إذا علم أن الشخص موجود علم أنه ليس بمعدوم ، وإذا علم أنه ليس بمعدوم علم أنه موجود ، ويعلم أنه لا يجتمع وجوده وعدمه بل يتناقضان . وإن لم يستحضر قضية كلية عامة أنه لا يجتمع نفي كل شيء وإثباته ووجوده وعدمه ، وهكذا عامة القضايا الكلية .

فإنه قد يكون علم الإنسان بالحكم في أعيانها المشخصة الجزئية أبده للعقل من الحكم الكلى ، ولا تكون معرفته بحكم المعينات موقوفة على تلك القضايا الكليات ، ولهذا كان علم الإنسان أنه هو لم يحدث نفسه ، لا يتوقف على علمه بأن كل انسان لم يحدث نفسه ، ولا على أن كل حادث لم يحدث نفسه ، بل هذه القضايا العامة الكلية صادقة ، وتلك القضية المعينة صادقة ، والعلم بها فطرى ضرورى لا يحتاج أن يستدل عليه ، وإن كان قد يمكن الاستدلال على بعض المعينات بالقضية الكلية ، ويستفاد العلم بالقضية الكلية بواسطة العلم بالمعينات ، لكن المقصود أن هذا الاستدلال ليس شرطاً في العلم ، بل العلم بالمعينات قد يعلم كما تعلم الكليات وأعظم ، بل قد يجزم بالمعينات من لا يجزم بالكليات ، ولهذا لا تجد أحدا يشك في

أن هذه الكتابة لا بد لها من كاتب ، وهذا البناء لا بد له من بان ، بل يعلم هذا ضرورة .

وإن كان العلم بأن كل حادث لا بد له من محدث فاعل قد اعتقده طوائف من النظائر نظريا حتى أقاموا عليه دليلا : إما بقياس الشمول ، وإما بقياس التمثيل . فالأول قول من يقول : كل محدث لا بد له من محدث ، والثاني قول من يقول : هذا محدث ، فيفتقر إلى محدث ، قياسا على البناء والكتابة .

ثم القائلون بأن كل محدث لا بد له من محدث ، منهم من يثبت هذا بالاستدلال على أن الحادث مختص ، والتخصص لا بد له من مخصص ، ثم من الناس من يثبت هذا بأن المخصوص ممكن ، والممكن لا بد له من مرجح لوجوده ، ثم من الناس من يثبت هذا بأن نسبة الممكن إلى الوجود والعدم سواء ، فلا بد من ترجيح أحد الجانبين .

وكثير من الناس يجعل المقدمة الأولى في هذه القضايا ضرورية ، بل يجعلها أبين من الثانية التي استدل بها عليها ، وهذا الاضطراب إنما يقع في القضايا الكلية العامة .

وأما كون هذا البناء لا بد له من بان ، وهذه الكتابة لا بد لها من كاتب ، وهذا الثوب الخيط لا بد له من خياط ، وهذه الآثار التي في الأرض من آثار الأقدام لا بد لها من مؤثر ، وهذه الضربة لا بد لها من ضارب ، وهذه الصياغة لا بد لها من صائغ ، وهذا الكلام المنظوم المسموع لا بد له من متكلم ، وهذا الضرب والرمي والطعن لا بد له من ضارب ورام وطاعن .

فهذه القضايا المعينة الجزئية لا يشك فيها أحد من العقلاء ، ولا يفتقر في العلم بها إلى دليل ، وإن كان ذكر نظائرها حجة لها وذكر القضية التي تتناولها وغيرها حجة ثانية ، فيستدل عليها بقياس التمثيل وبقياس الشمول ، لكن هي في نفسها معلومة للعقلاء بالضرورة ، مع قطع نظرهم عن قضية كلية ، كما يعلم الإنسان أحوال نفسه المعينة ، فإنه يعلم أنه لم يحدث نفسه ، وإن لم يستحضر أن كل حادث لا يحدث بنفسه .

ولهذا كانت فطرة الخلق مجبولة على أنهم متى شاهدوا شيئا من الحوادث المتجددة ، كالرعد والبرق والزلازل ، ذكروا الله وسبحوه لأنهم يعلمون أن ذلك المتجدد لم يتجدد بنفسه بل له محدث أحدثه ، وإن كانوا يعلمون هذا في سائر المحدثات ، لكن ما اعتادوا حدوثه صار مألوفا لهم ، بخلاف المتجدد الغريب ، وإلا فعامّة ما يذكرون الله ويسبحونه عنده من الغرائب المتجددة قد شهدوا من آيات الله المعتادة ما هو أعظم منه ، ولو لم يكن إلا خلق الانسان فإنه من أعظم الآيات ، فكل أحد يعلم أنه هو لم يحدث نفسه ولا أبواه أحدثاه ولا أحد من البشر أحدثه ، ويعلم أنه لا بد له من محدث ، فكل أحد يعلم أن له خالقا خلقه ، ويعلم أنه موجود ، حتى ، عليم قدير ، سميع ، بصير ، ومن جعل غيره حيا كان أولى أن يكون حيا ، ومن جعل غيره عليما كان أولى أن يكون عليما ، ومن جعل غيره قادرا كان أولى أن يكون قادرا ، ويعلم أيضا أن فيه من الأحكام ما دل على علم الفاعل ، ومن الاختصاص ما دل على إرادة الفاعل ، وأن نفس الأحداث لا يكون إلا بقدره المحدث ، فعلمه بنفسه المعينة المشخصة الجزئية يفيد العلم بهذه المطالب (الإلهية) وغيرها ، كما قال تعالى : « وفي أنفسكم أفلا تبصرون » (سورة الذاريات : ٢١) .

الفصل الخامس

ضرورة التلازم بين الدليل والمدلول

تمهيد

يشرح المصنف في هذا الفصل قاعدة جلية في المنهج العلمى بصفة عامة وفي نظرية المعرفة بصفة خاصة ، وهى ضرورة الملازمة بين الدليل والمدلول . حتى يصح لنا أن نستدل بوجود الدليل على وجود المدلول ، وذلك مثل التلازم الضرورى بين وجود الشمس ووجود النهار ، فإذا رأينا الشمس طالعة تيقنا من وجود النهار ، ومثل دلالة وجود الابن على أبيه ، ودلالة وجود الكتابة على الشخص الكاتب ، ففى هذه الأمثلة وغيرها نجد نوعا من التلازم الضرورى بين وجود أحدهما ووجود الآخر ، وهذا يساوى تماما وجود الخلق فإنه يستلزم ضرورة وجود خالقه ، شأن دلالة الآثار على مؤثرها . وأدلة القرآن هى من هذا النوع التى يحس القارئ فيها بجهة التلازم الضرورية بين كل دليل ومدلوله ، ولما كان وجود الخلق يستلزم وجود الخالق كانت أول آية من القرآن تلفت نظر الإنسان إلى هذا الدليل حيث قال تعالى « اقرأ باسم ربك الذى خلق ، خلق الإنسان من علق » .

والقرآن سمي كل دليل فيه آية بمعنى أنه آية على مدلوله وعلامة دالة عليه وعلى صفاته ، واستعمال القرآن لفظ آية أو علامة أو برهان أكثر دلالة على ضرورة التلازم المطلوب بين الدليل ومدلوله من استعمال لفظ الدليل ، لأن الدليل قد يكون ظنيا واحتماليا أما الآية والعلامة والبرهان فلا يكون إلا يقينيا ، ومن هذا النوع اليقيني استعمال القرآن للأمثلة المضروبة من عالم الشهادة ليستدل بها على مافى عالم الغيب ، وكما استعمل أبو حنيفة مثال السفينة التى يمتنع أن تسير بلا قائد يدير دفتها ، على ضرورة وجود مدير لهذا العالم يرعى شئونه ويدير أحواله .

تقريب الفصل الخامس

قال شيخ الإسلام :

إذا تبين ذلك فالآية والعلامة والدلالة على الشيء يجب أن يكون ثبوتها مستلزما لثبوت المدلول الذي هي آية له وعلامة عليه ، ولا تفتقر في كونها آية وعلامة ودلالة إلى أن تندرج تحت قضية كلية ، سواء كان المدلول عليه قد عرفت عينه ، أو لم تعرف عينه ، بل عرف على وجه مطلق مجمل .

فالأول مثل أن يقال : علامة دار فلان أن على بابها كذا ، أو على عتبتها كذا ، أو علامة فلان أنه كذا ، فإذا رؤيت تلك العلامة عرف ذلك المعين .

والثاني : أن يقال : علامة من يكون أميرا أو قاضيا أن تكون هيئته كذا وكذا ، فإذا رؤيت تلك الهيئة علم أن هناك أميرا أو قاضيا وأن لم تعلم عينه .

وإذا كان كذلك فجميع المخلوقات مستلزمة للخالق سبحانه وتعالى بعينه ، وكل منها يدل بنفسه على أن له محدثا بنفسه ، ولا يحتاج أن يقرن بذلك أن كل محدث فله محدث ، كما قدمنا أن العلم بأفراد هذه القضية لا يجب أن يتوقف على كلياتها ، بل قد تكون دلالة على المحدث المعين أظهر وأسبق .

ولهذا كان ما يشهده الناس من الحوادث آيات دالة على الفاعل المحدث بنفسها ، من غير أن يجب أن يقتزن بها قضية كلية ، أن كل محدث فله محدث ، وهي أيضا دالة على الخالق سبحانه ، من حيث يعلم أنه (لا) يحدثها الا هو ، فانه كما يستدل على أن المحدثات لابد لها من محدث قادر ، عليم ، مريد ، حكيم ، فالفعل يستلزم القدرة ، والأحكام يستلزم العلم ، والإرادة ، وحسن العاقبة يستلزم الحكمة .

وكل حادث يدل على ذلك كما يدل عليه الآخر ، وكل حادث كما دل على عين الخالق ، فكذلك الآخر يدل عليه ، فلهذا كانت المخلوقات آيات عليه ، وسماها

الله آيات ، والآيات لا تفتقر في كونها آيات إلى قياس كلي : لا قياس تمثيلي ، ولا قياس شمولى ، وإن كان القياس شاهدا لها ومؤيدا لمقتضاها ، لكن علم القلوب بمقتضى الآيات والعلامات لا يجب أن يقف على هذا القياس ، بل يعلم موجبها ومقتضاها ، وإن لم يخطر لها أن كل ممكن فانه لا يترجح أحد طرفيه على الآخر الا بمرجح ، أو لا يترجح وجوده على عدمه الا بمرجح .

ومن هنا يبين لك أن ما تنازع فيه طائفة من النظار وهو أن علة الافتقار إلى الصانع ، هل هو الحدوث أو الإمكان ، أو مجموعيهما ، لا يحتاج إليه ، وذلك أن كل مخلوق فنفسه وذاته مفتقرة إلى الخالق ، وهذا الافتقار وصف له لازم ، ومعنى هذا أن حقيقته لا تكون موجودة الا بخالق يخلقه ، فإن شهدت حقيقته موجودة في الخارج علم أنه لابد لها من فاعل ، وإن تصورت في العقل علم أنها لا توجد في الخارج الا بفاعل ، ولو قدر أنها تتصور تصورا مطلقا علم أنها لا توجد الا بفاعل (فهي في نفسها لا توجد الا بفاعل) وهذا يعلم بنفس تصورها وإن لم يشعر القلب بكونها حادثة أو ممكنة ، وإن كان كل من الإمكان والحدوث دليلا أيضا على هذا الافتقار ، لكن الحدوث يستلزم وجودها بعد العدم ، وقد علم أنها لا توجد إلا بفاعل ، والإمكان يستلزم أنها لا تكون إلا بموجد ، وذلك يستلزم إذا وجدت أن تكون بموجد ، وهي من حيث هي هي ، وإن لم تدرج تحت وصف كلي يستلزم الافتقار إلى الفاعل ، أى لا تكون موجودة الا بالفاعل ، ولا تدوم وتبقى الا بالفاعل المبقى المديم لها ، فهي مفتقرة إليه في حدوثها وبقائها ، سواء قيل أن بقاءها وصف زائد عليها ، أو لم يقل .

ولهذا يعلم العقل بالضرورة أن هذا الحادث لا يبقى إلا بسبب يقيه ، كما يعلم أنه لم يحدث إلا بسبب يحدثه ، ولو بنى الانسان سقفا ولم يدع شيئا يمسكه ، لقال له الناس : هذا لا يدوم ولا يبقى ، وكذلك اذا خاط الثوب بخيوط ضعيفة وخاطه خياطة فاسدة ، قالوا له هذا لا يبقى البقاء المطلوب ، فهم يعلمون بفطرتهم افتقار الأمور المفتقرة إلى ما يقيه ، كما يعلمون افتقارها إلى ما يحدثها وينشئها .

وما يذكر من الأمثال المضروبة والشواهد المبينة لكون الصنعة تفتقر إلى الصانع

فى حدوثها وبقائها ، إنما هو للتنبيه على ما فى الفطرة ، كما يمثل بالسفينة فى الحكاية المشهورة عن بعض أهل العلم ، أنه قال له طائفة من الملاحدة : ما الدلالة على وجود الصانع ؟ فقال لهم : دعونى ، فخطرى مشغول بأمر غريب : قالوا : ماهو : قال : بلغنى أن فى دجلة سفينة عظيمة مملوءة من أصناف الأمتعة العجيبة ، وهى ذاهبة وراجعة من غير أحد يحركها ولا يقوم عليها . فقالوا له : أيجنون أنت ؟ قال : وماذا ؟ قالوا : أهذا يصدقه عاقل ؟ فقال : فكيف صدقت عقولكم أن هذا العالم بمافيه من الأنواع والأصناف والحوادث العجيبة ، وهذا الفلك الدوار السيار يجرى وتحدث هذه الحوادث بغير محدث ، وتتحرك هذه المتحركات بغير محرك ؟ فرجعوا على أنفسهم باللام ، وهكذا إذا قيل فهذه السفينة أثبتت نفسها فى الساحل بغير موثق أوثقها ، ولا رابط ربطها ، كذبت العقول بذلك .

فهكذا إذا قيل : أن الحوادث تبقى وتدوم بغير مبق يبقها ، ولا ممسك يمسكها ، ولهذا نبه سبحانه على هذا وهذا . فالأول : كثير . وأما الثانى : ففى مثل قوله : « إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده إنه كان حليما غفورا » (سورة فاطر : ٤١) وقوله : « ومن آياته أن تقوم السماء والأرض بأمره » (سورة الروم : ٢٥) وقوله : « رفع السموات بغير عمد ترونها » (سورة الرعد : ٢) . وهذا الإبقاء يكون بالرزق الذى يمد الله به المخلوقات ، كما قال الله تعالى : « الذى خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شيء سبحانه وتعالى عما يشركون » (سورة الروم : ٤٠) .

وهذا الذى ذكرناه ، من أن نفس الأعيان المحدثه كالإنسان تستلزم وجود الصانع الخالق ، وأن علم الإنسان بأنه مصنوع يستلزم العلم بصانعه بذاته ، من غير احتياج إلى قضية كلية ، تقتزن بهذا ، وهو معنى ماذكره كثير من الناس ، مثل قول الشهرستانى : أما تعطيل العالم عن الصانع العليم ، القادر ، الحكيم ، فلست أراها مقالة ، ولا عرفت عليها صاحب مقالة ، إلا مانقل عن شاذمة قليلة من الدهرية أنهم قالوا : كان العالم فى الأزل أجزاء مبثوثة تتحرك على غير استقامة ، فاصطكت اتفاقا ، فحصل العالم بشكله الذى تراه عليه .

قال : ولست أرى صاحب هذه المقالة ممن ينكر الصانع ، هو يعترف بالصانع ، لكنه يحيل سبب وجود العالم على البخت والاتفاق ، احترازا عن التعليل ، فما عدت هذه المسألة من النظريات التي يقام عليها برهان ، فإن الفطرة السليمة الانسانية شهدت بضرورة فطرتها وبديهية فكرتها ، بصانع عليم ، قادر حكيم ، « أفى الله شك » (سورة ابراهيم : ١٠) « ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله » (سورة الزخرف : ٨٧) « ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن خلقهن العزيز العليم » (سورة الزخرف : ٩) وإن هم غفلوا عن هذه الفطرة في حال السراء ، فلا شك أنهم يلوذون إليها في حال الضراء : « دعوا الله مخلصين له الدين » (سورة يونس : ٢٢) ، « وإذا مسكم الضر في البحر ضل من تدعون إلا إياه » (سورة الأسراء : ٦٧) .

قال : ولهذا لم يرد التكليف بمعرفة وجود الصانع ، وإنما ورد بمعرفة التوحيد ونفى الشرك : أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله ، فاعلم أنه لا اله الا الله ، ولهذا جعل محل النزاع بين الرسل وبين الخلق في التوحيد ، « ذلكم بأنه إذا دعى الله وحده كفرتم وأن يشرك به تؤمنوا » (سورة غافر : ١٢) « وإذا ذكر الله وحده اشمأزت قلوب الذين لا يؤمنون بالآخرة » (سورة الزمر : ٤٥) « وإذا ذكرت ربك في القرآن وحده ولوا على أدبارهم نفورا » (سورة الاسراء : ٤٦) .

قال : وقد سلك المتكلمون طريقا في إثبات الصانع وهو الاستدلال بالحوادث على محدث صانع وسلك الأوائل طريقا آخر وهو الاستدلال بإمكان الممكّنات على مرجح لأحد طرفي الإمكان .

قلت : وهذا الطريق الثانى لم يسلكه الأوائل ، وإنما سلكه ابن سينا ومن وافقه ، ولكن الشهرستاني وأمثاله لا يعرفون مذهب أرسطو والأوائل ، إذ كان عمدتهم فيما ينقلونه من الفلسفة على كتب ابن سينا .

قال : ويدعى كل واحد في جهة الاستدلال ضرورة وبديهية .
قال : وأنا أقول : ما شهدت به الحدوث ، أو دل عليه الإمكان بعد تقديم

المقدمات ، دون ما شهدت به الفطرة الانسانية من احتياجه في ذاته إلى مدبر ، هو منتهى مطلب الحاجات ، يرغب إليه ، ولا يرغب عنه ، ويستغنى به ولا يستغنى عنه ، ويتوجه إليه ولا يعرض عنه ويفزع إليه في الشدائد والمهمات ، فان احتياج نفسه أوضح من احتياج الممكن الخارج إلى الواجب ، والحادث إلى المحدث .

وعن هذا المعنى كانت تعريفات الحق سبحانه في التنزيل على هذا المنهاج ، « أَمَّنْ يجيب المضطر إذا دعاه » (سورة النمل : ٦٢) « قل من ينجيكم من ظلمات البر والبحر » (سورة الأنعام : ٦٣) « قل من يرزقكم من السماء والأرض » (سورة يونس : ٣١) « أَمَّنْ يبدأ الخلق ثم يعيده » (سورة النمل : ٦٤) .

وعن هذا المعنى ، قال النبي ﷺ : « خلق الله العباد على معرفته فاجتالتهم الشياطين عنها » .

قلت لفظ الحديث في الصحيح : يقول الله خلقت عبادى حنفاء فاجتالتهم الشياطين وحرمت عليهم ما أحللت لهم ، وأمرتهم أن يشركوا بى ما لم أنزل به سلطانا .^(١)

قال : فتلك المعرفة هى ضرورة الاحتياج ، وذلك الاجتيال من الشيطان ، هو تسويله الاستغناء ونفى الحاجة ، والرسول مبعوثون لتذكير وضع الفطرة ، وتطهيرها عن تسويلات الشياطين فإنهم الباقون على أصل الفطرة ، وما كان له عليهم من سلطان « فذكر إن نفعت الذكرى . سيذكر من يخشى » (سورة الأعلى : ١٠ ، ١١) « فقولا له قولاً لنا لعله يتذكر أو يخشى » (سورة طه : ٤٤) .

قلت : الذى فى الحديث : أن الشياطين أمرتهم أن يشركوا به ما لم ينزل به سلطانا ، وهذا المرض العام فى أكثر بنى آدم ، وهو الشرك ، كما قال تعالى : وما يؤمن

(١) الحديث عن عياض بن حمار المجاشعى رضى الله عنه فى : مسلم ٤ / ٢١٩٧ — ٢١٩٨ (كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها ، باب الصفات التى يعرف بها فى الدنيا أهل الجنة وأهل النار) وأوله : أن رسول الله ﷺ قال ذات يوم فى خطبته : ألا إن ربي أمرنى أن أعلمكم ما جهلتم .. وإني خلقت عبادى حنفاء كلهم ، وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم ، وحرمت عليهم ما أحللت لهم ، وأمرتهم أن يشركوا بى ما لم أنزل به سلطانا ، والحديث مع اختلاف فى اللفظ فى المسند (ط . الحلبى) ٤ / ١٦٢ .

أكثرهم بالله إلا وهم مشركون (سورة يوسف : ١٠٦) وأما التعطيل فهو مرض خاص لا يكاد يقع إلا عن عناد كما وقع لفرعون .

وليس في الحديث أن الشياطين سولت لهم الاستغناء عن الصانع ، فإن هذا لا يقع إلا خاصا لبعض الناس ، أو لكثير منهم في بعض الأحوال ، وهو جنس السفسطة ، بل هو شر السفسطة ، والسفسطة لا تكون عامة لعدد كثير دائما ، بل تعرض لبعض الناس ، أو لكثير منهم في بعض الأشياء .

قال : ومن رحل إلى الله قربت مسافته ، حيث رجع إلى نفسه أدنى رجوع ، فعرف إحتياجه إليه في تكوينه ، وبقائه ، وتقلبه في أحواله ، وأنحائه ، ثم استبصر من آيات الآفاق إلى آيات الأنفس ، ثم استشهد به على الملكوت ، لا بالملكوت عليه .. الخ) .

قلت : هو وطائفة معه يظنون أن الضمير في قوله : « حتى يتبين لهم أنه الحق » (سورة فصلت : ٥٣) عائد إلى الله (تعالى) ويقولون هذه جمعت طريق من استدل بالخلق على الخالق ، ومن استدل بالخالق على المخلوق .

والصواب الذى عليه المفسرون ، وعليه تدل الآية ، أن الضمير عائد إلى القرآن ، وأن الله يرى عباده من الآيات الأفقية والنفسية ، ما يبين لهم أن القرآن حق ، وذلك يتضمن ثبوت الرسالة ، وأن يسلم ما أخبر به الرسول ، كما قال تعالى : « قل أرأيتم إن كان من عند الله ثم كفرتم به من أضل ممن هو في شقاق بعيد * سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق » (سورة فصلت : ٥٢ ، ٥٣) .

والمقصود هنا التنبيه على أن حاجة المعين إلى العلم لا تتوقف على العلم بحاجة كل من هو مثله ، والاستدلال على ذلك بالقياس الشمولى والتمثيلى .

وأیضا فالحاجة التى يقتترن مع العلم بها ذوق الحاجة ، هى أعظم وقعا فى النفس من العلم الذى لا يقتترن به ذوق . ولهذا كانت معرفة النفوس بما تحبه وتكرهه ، وينفعها ويضرها ، هو أرسخ فيها من معرفتها بما لا تحتاج إليه ، ولا تكرهه ولا تحبه ،

ولهذا كان ما يعرف من أحوال الرسل مع أهمهم بالأخبار المتواترة ورؤية الآثار من حسن عاقبة اتباع الرسل ، وسوء عاقبة المكذبين ، أنفع من معرفة صدق الرسول وأتباعه ، مما يفيد العلم فقط ، فإن هذا يفيد العلم مع الترغيب والترهيب ، يفيد كمال القوتين : العلمية والعملية بنفسه ، بخلاف ما يفيد العلم ، ثم العلم يفيد العمل .

حاجة الخلق إلى خالقهم ضرورة وفطرة

ولهذا كان أكثر الناس على أن الاقرار بالصانع ضرورى فطرى ، وذلك أن اضطراب النفوس إلى ذلك أعظم من اضطرابها إلى ما لا تتعلق به حاجتها .

ألا ترى أن الناس يعرفون من أحوال من تتعلق به منافعهم ومضارهم ، كولاية أمورهم ومماليكهم ، وأصدقائهم وأعدائهم ، مالا يعلمونه من أحوال من لا يرجونه ولا يخافونه ، ولا شيء أحوج إلى شيء من المخلوق إلى خالقه ، فهم يحتاجون إليه من جهة ربوبيته ، إذ كان هو الذى خلقهم ، وهو الذى يأتهم بالمنافع ، ويدفع عنهم المضار : « وما بكم من نعمة فمن الله ثم إذا مسكم الضر فإليه تجأرون » (سورة النحل : ٥٣) .

وكل ما يحصل من أحد فإنما هو بخلقه وتقديره وتسييره وتيسيره ، وهذه الحاجة التى توجب رجوعهم إليه حال اضطرابهم ، كما يخاطبهم بذلك فى كتابه ، وهم يحتاجون إليه من جهة ألوهيته فإنه لا صلاح لهم إلا بأن يكون هو معبودهم الذى يحبونه ويعظمونه ، ولا يجعلون له أندادا يحبونهم كحب الله ، بل يكون ما يحبونه سواء ، كأنبياؤه وصالحى عبادهم ، إنما يحبونهم لأجله ، كما فى الصحيحين عن النبى ﷺ أنه قال : « ثلاث من كنَّ فيه وجد حلاوة الايمان : من كان الله ورسوله أحب إليه مما سواهما ، ومن كان يحب المرء لا يحبه الا الله ، ومن كان يكره أن يرجع فى الكفر بعد إذ أنقذه الله منه ، كما يكره أن يلقى فى النار »^(٢) .

(٢) الحديث عن أنس رضى الله عنه فى : البخارى ٨/١ (كتاب الايمان ، باب حلاوة الايمان) ، ٩/١ (كتاب الايمان ، باب من كره أن يعود فى الكفر ... الخ) ، ١٤/٨ (كتاب الأدب ، باب الحب فى الله) ٢٠/٩ (كتاب الاكراه ، باب من اختار الضرب ... على الكفر) ، مسلم ٦٦/١ (كتاب الايمان ، باب بيان خصال ... الخ) .

ومعلوم أن السؤال ، والحب ، والذل ، والخوف ، والرجاء ، والتعظيم ، والاعتراف بالحاجة ، والافتقار ، ونحو ذلك ، مشروط بالشعور بالمستول المحبوب المرجو ، المخوف ، المعبود ، المعظم ، الذى تعترف النفوس بالحاجة إليه والافتقار ، الذى تواضع كل شيء لعظمته واستسلم كل شيء لقدرته ، وذل كل شيء لعزته . فإذا كانت هذه الأمور مما تحتاج النفوس إليها ولا بد لها منها بل هى ضرورية فيها ، كان شرطها ولازمها ، وهو الاعتراف بالصانع والاقرار به ، أولى أن يكون ضروريا فى النفوس .

وقول النبى ﷺ فى الحديث الصحيح : « كل مولود يولد على الفطرة » ، وقوله فيما يروى عن ربه : « خلقت عبادة حُنفاء » ونحو ذلك ، لا يتضمن مجرد الاقرار بالصانع فقط ، بل اقرارا يتبعه عبودية لله بالحب والتعظيم وإخلاص الدين له ، وهذا هو الحنيفية .

وأصل الإيمان قول القلب وعمله ، أى علمه بالخالق وعبوديته للخالق ، والقلب مفطور على هذا وهذا . وإذا كان بعض الناس قد خرج عن الفطرة بما عرض له من المرض ، إما بجهله ، وإما بظلمه ، فجحد بآيات الله واستيقنتها نفسه ظلما وعلوا ، لم يمتنع أن يكون الخلق ولدوا على الفطرة .

وقد ذكرنا فى غير هذا الموضع طائفة من قول من ذكر أن المعرفة ضرورية ، والعلم الذى يقترن به حب المعلوم قد يسمى معرفة ، كما فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، فالمعروف ما تحبه القلوب مع العلم ، والمنكر ما تكرهه وتنفر عنه عند العلم به . فلهذا قد يسمى من كان فيه — مع علمه بالله — حب لله وإنابة إليه عارفا ، بخلاف العالم الخالى عن حب القلب وتألهه ، فإنهم لا يسمونه عارفا .

ومن المعلوم أن وجود حب الله وخشيته والرغبة إليه وتألهه فى القلب ، فرع وجود الاقرار به ، وهذا الثانى مستلزم للأول . فإذا كان هذا يكون ضروريا فى القلب ، فوجود الاقرار السابق عليه اللازم له ، أولى أن يكون ضروريا ، فإن ثبوت الملزوم لا يكون إلا مع ثبوت اللازم .

وقد يراد بلفظ المعرفة العلم الذى يكون معلومة معينة خاصا ، وبالعلم الذى هو قسم المعرفة ما يكون المعلوم به كليا عاما ، (وقد يراد بلفظ المعرفة ما يكون معلومه الشيء بعينه) ، وإن كان لفظ العلم يتناول النوعين فى الأصل ، كما بسط فى موضع آخر ، وسيأتى كلام الناس فى الاقرار بالصانع ، هل يحصل بالضرورة ، أو بالنظر ، أو يحصل بهذا وبهذا .

الفصل السادس

الدليل وكيفية الدلالة

تمهيد

يستطرد المصنف فى شرح قاعدة التلازم بين الدليل المدلول ، وأن القول بأحدهما يلزم عنه القول بالآخر ، وهذا التلازم الضرورى هو المعنى الذى يصلح لأجله أن يكون الدليل دالا على مطلوبه وبدونه لا يصلح أى دليل . وهذا التلازم بين الدليل والمدلول قد غاب عن كثير من المفكرين وحسبوا أن كل ما معهم من أدلة على قضايا الألوهية تصلح أن تكون برهانا على مطلوبهم ، ولو تأملوها لوجدوا أن التلازم ليس موجودا بين ما يسمونه دليلا وبين مطلوبهم ، كاستدلالهم على نفى الصفات الإلهية بقولهم إن إثباتها يلزم عنه الحيز والجهة ... الخ ، ولو تأملوا لوجدوا أن الجهة منفكة وليس هناك تلازم بين إثبات الصفة والقول بالحيز والجهة إلا إذا جعلوا صفات الخالق مثل صفات المخلوق ، وهذا لم يقل به عاقل .

ثم ينتقل المصنف إلى قضية أخرى وهى أن الشئ الواحد قد يكون له أكثر من دليل يستدل به عليه ، وإن من يعلم دليلا واحدا من هذه الأدلة لا يصح له أن ينفى أدلة الآخرين أو يدعى أنه ليس هناك إلا دليل واحد فقط ، ويذكر كثيرا من الآيات والأحاديث الصحيحة ليشرح بها وجهة نظره فى ذلك . ثم يتعرض بالحديث لقضية نفسية هامة ، وهى وسوسة الشيطان وكيف يتخلص الإنسان منها بذكر الله وقراءة القرآن ، ويبين أن الرسل أمروا باستعمال البرهان الصحيح وبينها

بأقواله تارة وأفعاله تارة أخرى ، ولا بد في كل برهان أن تكون مقدماته يقينية حتى يفيد اليقين ، وذلك شرط ضروري في كل برهان نظريا كان أو عمليا ، وقد بين الرسول كيف نتخلص من الوسوسة بالاستعاذة بالله من الشيطان والدعاء إلى الله أن يثبت القلب على الإيمان لأن نواصي القلوب بيديه .

تقريب الفصل السادس

قال شيخ الإسلام ابن تيمية :

كون الشيء دليلاً على الشيء معناه أنه يلزم من ثبوته ثبوته . والشيطان المتلازمان كل منهما يصلح أن يكون دليلاً على الآخر ، ثم من شأن الإنسان أن يستدل بالظاهر على الخفى ، لكن الظهور والخفاء من الأمور النسبية ، فقد يظهر لهذا ما لا يظهر لهذا ، وقد يظهر للإنسان في وقت ما يخفى عليه في وقت آخر . فلهذا أمكن أن يستدل بهذا على ذاك ، وبذاك على هذا ، إذا قدر أن هذا أظهر من ذاك تارة ، وذاك أظهر من هذا أخرى ، وإما بحسب شخصين ، وإما بحسب حالين .

وهذه المعاني من تفتن لها انجلت عنه شبه كثيرة فيما يورده الناس على الحدود والأدلة التي قد يقال أنه لا فائدة ولا حاجة إليها ، وذاك صحيح . وقد يقال : بل ينتفع بها ، وهذا أيضاً صحيح .

لكن من حصر العلم بطريق عينه هو ، مثل حد معين ودليل معين ، أخطأ كثيراً ، كما أن من قال : إن حد غيره ودليله لا يفيد بحال أخطأ كثيراً ، وهذا كما أن الذين أوجبوا النظر ، وقالوا : لا يحصل العلم إلا به مطلقاً ، أخطأوا ، والذين قالوا : لا حاجة إليه بحال ، بل المعرفة دائماً ضرورية لكل أحد في كل حال — أخطأوا ، بل المعرفة وإن كانت ضرورية في حق أهل الفطر السليمة ، فكثير من الناس يحتاج فيها إلى النظر ، والإنسان قد يستغنى عنه في حال ، ويحتاج إليه في

حال ، وكذلك الحدود قد يحتاج إليها تارة ويستغنى عنها أخرى ، كالحدود اللفظية .
والترجمة قد يحتاج إليها تارة وقد يستغنى عنها أخرى وهذا له نظائر .

وكذلك كون العلم ضروريا ونظريا ، والاعتقاد قطعيا وظنيا ، أمور نسبية ،
فقد يكون الشيء قطعيا عند شخص وفي حال ، وهو عند آخر وفي حال أخرى
مجهول ، فضلا عن أن يكون مظهرنا ، وقد يكون الشيء ضروريا لشخص وفي
حال ، ونظريا لشخص آخر وفي حال أخرى .

وأما ما أخبر به الرسول ، فإنه حق في نفسه ، لا يختلف باختلاف عقائد الناس
وأحوالهم ، فهو الحق الذي لا يقبل النقيض ، ولهذا كل ما عارضه فهو باطل مطلقا .

ومن هنا يتبين لك أن الذين بنوا أمورهم على مقدمات — إما ضرورية أو نظرية
أو قطعية أو ظنية — بنوها على أمور تقبل التغير والاستحالة ، فإن القلوب بيد الله
يقلبها كيف يشاء . وأما ما جاء به الرسول فهو حق لا يقبل النقيض بحال ، فهو
ﷺ يخبر بالحق ، كما قال أهل الجنة لما دخلوها : « الحمد لله الذي هدانا لهذا وما
كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله لقد جاءت رسل ربنا بالحق » (سورة الأعراف :
٤٣) وقد قال تعالى : « إنا أرسلناك بالحق بشيرا ونذيرا » (سورة البقرة :
١١٩) ، « وداعيا إلى الله بأذنه وسراجا منيرا » (سورة الأحزاب : ٤٦) ، وقال
تعالى : « أم لم يعرفوا رسولهم فهم له منكرون . أم يقولون به جنة بل جاءهم
بالحق وأكثرهم للحق كارهون . ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات
والأرض ومن فيهن بل أتيناهم بذكرهم فهم عن ذكرهم معرضون » (سورة
المؤمنون : ٦٩ — ٧١) .

وقال تعالى : « الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله أضل أعمالهم . والذين
آمنوا وعملوا الصالحات وأمنوا بما نزل على محمد وهو الحق من ربهم كفر عنهم
سيئاتهم وأصلح بالهم . ذلك بأن الذين كفروا اتبعوا الباطل وأن الذين آمنوا اتبعوا
الحق من ربهم كذلك يضرب الله للناس أمثالهم » (سورة محمد : ١ — ٣) ومثل
هذا كثير .

فالرسول ﷺ يخبر بالحق ، ويقيم عليه الأدلة العقلية البرهانية الموصلة إلى معرفته ، كالأقيسة العقلية ، وهى الأمثال المضروبة .

قال تعالى : « ولقد صرفنا للناس فى هذا القرآن من كل مثل فأبى أكثر الناس إلا كفورا » (سورة الاسراء : ٨٩) وقال تعالى : « ولقد صرفنا فى هذا القرآن للناس من كل مثل وكان الإنسان أكثر شئ جدلا » (سورة الكهف : ٥٤) إلى قوله تعالى : « ويجادل الذين كفروا بالباطل ليدحضوا به الحق واتخذوا آياتى وما أنذروا هزوا . ومن أظلم ممن ذكر بآيات ربه فأعرض عنها ونسى ما قدمت يدها إنا جعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفى أذانهم وقرا وإن تدعهم إلى الهدى فلن يهتدوا إذا أبدا » (سورة الكهف : ٥٦ ، ٥٧) .

وقال تعالى : « ولقد ضربنا للناس فى هذا القرآن من كل مثل لعلمهم يتذكرون » (سورة الزمر : ٢٧) .

وهو سبحانه يجيب عن المعارضات كما قال تعالى : « ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيرا » (سورة الفرقان : ٢٣) وهذا مبسوط فى غير هذا الموضع .

والمقصود هنا أن الطريقة الشرعية تتضمن الخير بالحق والتعريف بالطرق الموصلة إليه النافعة للخلق . وأما الكلام على كل ما يخطر ببال كل أحد من الناس من الشبهات السوفسطائية فهذا لا يمكن أن يبينه خطاب على وجه التفصيل .

والعلوم الفطرية الضرورية حاصلة مع صحة الفطرة وسلامتها ، وقد يعرض للفطرة ما يفسدها ويمرضها فترى الحق باطلا ، كما فى البدن إذا فسد أو مرض فإنه يجد الحلو مرا ، ويرى الواحد اثنين ، فهذا يعالج بما يزيل مرضه .

وسوسة الشيطان تزول مع الاستعاذة

قال شيخ الاسلام :

والقرآن فيه شفاء لما فى الصدور من الأمراض . والنبي ﷺ علم أن وسواس التسلسل فى الفاعل يقع فى النفوس ، وأنه معلوم الفساد بالضرورة ، فأمر عند وروده

بالاستعاذة بالله منه ، والانتفاء عنه ، كما في الصحيحين — واللفظ لمسلم — عن أنس
هريرة ، قال : قال رسول الله ﷺ : لا يزال الناس يتساءلون حتى يقال : هذا
الله خَلَقَ الخَلْقَ فمن خَلَقَ الله ؟ فمن وجد من ذلك شيئاً فليقل : آمنت بالله .
وفي لفظ آخر : « يأتي الشيطان أحدكم فيقول : من خَلَقَ السماء ؟ من خلق
الأرض ؟ فيقول : الله . وزاد فليقل : آمنتُ بالله ورسله . وفي لفظ آخر يقول :
من خَلَقَ كذا ؟ من خَلَقَ كذا ؟ حتى يقول : من خَلَقَ ربك ؟ فإذا بلغ ذلك فليستعذ
بالله ولينته . هذا لفظ البخاري أو نحوه .

وفي مسلم عن أنس عن النبي ﷺ قال : قال الله عز وجل : إن أمتك لا يزالون
يقولون : ما كذا ؟ ما كذا ؟ حتى يقولوا : هذا الله خلق الخلق ، فمن خلق الله
سبحانه ؟

وفي البخاري عن أنس قال : قال رسول الله ﷺ لن يرح الناس يتساءلون :
هذا الله خالق كل شيء فمن خلق الله ؟

وقد سئل بعض السالكون طريقة هؤلاء — كالرازي ونحوه — فقيل له : لم لم
يأمر النبي ﷺ عند هذا الوسواس بالبرهان المبين لفساد التسلسل والدور ، بل أمر
بالاستعاذة ؟ فأجاب بأن مثل هذا مثل من عرض له كلب ينبح عليه يؤذيه ويقطع
طريقه فتارة يضربه بعضاً ، وتارة يطلب من صاحب الكلب أن يزرجه . قال :
فالبرهان هو الطريق الأول ، وفيه صعوبة . والاستعاذة بالله هو الثاني ، وهو أسهل .
واعترض بعضهم على هذا الجواب بأن هذا يقتضي أن طريقة البرهان أقوى
وأكمل ، وليس الأمر كذلك ، بل طريقة الاستعاذة أكمل وأقوى ، فإن دفع الله
للسواس عن القلب أكمل من دفع الإنسان ذلك عن نفسه .

فيقال : السؤال باطل ، وكل من جوابه مبني على الباطل ، فهو باطل ، وذلك
أن هذا الكلام مبناه على أن هذه الأسئلة الواردة على النفس تندفع بطريقتين :
أحدهما : البرهان ؛ والآخر : الاستعاذة . وأن النبي ﷺ أمر بالاستعاذة ، وأن المبين
لفساد الدور والتسلسل قطعه بطريق البرهان ، وأن طريقة البرهان تقطع الأسئلة

الواردة على النفس بدون ما ذكره النبي ﷺ ، وأن النبي ﷺ لم يأمر بطريقة البرهان .

وهذا خطأ من وجوه ، بل النبي ﷺ أمر بطريقة البرهان حيث يؤمر بها ، ودل على مجاميع البراهين التي يرجع إليها غاية نظر النظار ، ودل من البراهين عن ماهو فوق استنباط النظار ، والذي أمر به في دفع هذا الوسواس ليس هو الاستعاذة فقط ، بل أمر بالآيمان ، وأمر بالاستعاذة ، وأمر بالانتهاء ، ولا طريق إلى نيل المطلوب من النجاة والسعادة الا بما أمر به ، لا طريق غير ذلك .

حاجة البرهان إلى المقدمات الضرورية

وبيان ذلك من وجوه .

أحدها : أن يقال : البرهان الذى ينال بالنظر فيه العلم لا بد أن ينتهى إلى مقدمات ضرورية فطرية ، فان كل علم ليس بضرورى لا بد أن ينتهى إلى علم ضرورى ، اذ المقدمات النظرية لو أثبتت بمقدمات نظرية دائما لزم الدور القبلى ، أو التسلسل فى المؤثرات فى محل له ابتداء . وكلاهما باطل بالضرورة واتفاق العقلاء من وجوه . فإن العلم النظرى الكسبى هو ما يحصل بالنظر فى مقدمات معلومة بدون النظر ، إذ لو كانت تلك المقدمات أيضا نظرية لتوقفت على غيرها ، فيلزم تسلسل العلوم النظرية فى الإنسان ، والإنسان حادث كائن بعد أن لم يكن ، والعلم الحاصل فى قلبه حادث ، فلو لم يحصل فى قلبه علم إلا بعد علم قبله ، للزم أن لا يحصل فى قلبه علم ابتداء ، فلا بد من علوم بديهية أولية يبتدؤها الله فى قلبه ، وغاية البرهان أن ينتهى إليها .

ثم تلك العلوم الضرورية قد يعرض فيها شبهات ووساوس كالشبهات السوفسطائية ، مثل الشبهات التى يوردونها على العلوم الحسية والبديهية ، كالشبهات التى أوردتها الرازى فى أول « محصلة »^(١) ، وقد تكلمنا عليها فى غير هذا الموضع .

(١) انظر : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازى ، ص ٦ - ٢٢ ، ط . المطبعة الحسينية . الطبعة الأولى ، القاهرة ، ١٣٢٣ .

والشبهات القادحة في تلك العلوم لا يمكن الجواب عليها بالبرهان ، لأن غاية البرهان أن ينتهى إليها ، فإذا وقع الشك فيها انقطع طريق النظر والبحث . ولهذا كان من أنكر العلوم الحسية والضرورية لم يناظر ، بل إذا كان جاحدا معاندا عوقب حتى يعترف بالحق ، وإن كان غالطا إما لفساد عرض لحسه أو عقله لعجزه عن فهم تلك العلوم ، وإما لنحو ذلك ، فإنه يعالج بما يوجب حصول شروط العلم له وانتفاء موانعه ، فإن عجز عن ذلك لفساد في طبيعته عولج بالأدوية الطبيعية ، أو بالدعاء والرق والتوجه ونحو ذلك ، وإلا ترك .

ولهذا اتفق العقلاء على أن كل شبهة تعرض لا يمكن إزالتها بالبرهان والنظر والاستدلال ، وإنما يخاطب بالبرهان والنظر والاستدلال من كانت عنده مقدمات علمية ، وكان ممن يمكنه أن ينظر فيها نظرا يفيد العلم بغيرها ، فمن لم يكن عنده مقدمات علمية أو لم يكن قادرا على النظر ، لم تمكن مخاطبته بالنظر والاستدلال . وإذا تبين هذا فالوسوسة والشبهة القادحة في العلوم الضرورية لا تزال بالبرهان ، بل متى فكر العبد ونظر ازداد ورودها على قلبه ، وقد يغلبه الوسواس حتى يعجز عن دفعه عن نفسه ، كما يعجز عن حل الشبهة السوفسطائية .

وهذا يزول بالاستعاذة بالله ، فإن الله هو الذى يعيد العبد ويخيره من الشبهات المضلة والشهوات المغوية ، ولهذا أمر العبد أن يستهدى ربه في كل صلاة فيقول : « اهدنا الصراط المستقيم . صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين » (سورة الفاتحة : ٦ ، ٧) .

وفي الحديث الإلهي الصحيح عن النبي ﷺ فيما يروى عن ربه تبارك وتعالى : يا عبادى كلكم ضال إلا من هديته فاستهدوني أهدكم^(٢) .

(٢) الحديث عن أبى ذر رضى الله عنه عن النبي ﷺ وسلم فيما روى عن الله تبارك وتعالى أنه قال : يا عبادى انى حرمت الظلم على نفسى وجعلته بينكم محرما فلا تظالموا . يا عبادى كلكم ضال الا من هديته فاستهدوني أهدكم ... الحديث وهذه رواية مسلم ١٩٩٤/٤ (كتاب البر والصلة والآداب ، باب تحريم الظلم) . والحديث عن أبى ذر ايضا فى : سنن الترمذى (بشرح ابن العرى) ٣٠٤/٩ — ٣٠٥ (كتاب صفة القيامة . باب حدثنا هناد حدثنا أبو الأحوص ..) ، سنن ابن ماجه ١٤٢٢/٢ (كتاب الزهد . باب ذكر التوبة) المسند (ط . الحلبي) ١٥٤/٥ — ١٦٠ — ١٧٧ .

وقال تعالى : « وإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم » (سورة النحل : ٩٧) .

وقال تعالى : « وإمّا ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله إنه سميع عليم » (سورة الأعراف : ٢٠٠) .

وقال تعالى : « وإمّا ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله إنه هو السميع العليم » (سورة فصلت : ٣٦) .

وفي الصحيحين عن سليمان بن صرد قال : استب رجلان عند النبي ﷺ فجعل أحدهما يغضب ويحمر وجهه ، فقال النبي ﷺ : إني لأعلم كلمة لو قالها لذهب هذا عنه : أعوذ بالله من الشيطان الرجيم^(٣) . فأمر الله تعالى العبد أن يستعيذ من الشيطان عند القراءة وعند الغضب ، ليصرف عنه شره عند وجود سبب الخير ، وهو القراءة ، ليصرف عنه ما يمنع الخير ، وعند وجود سبب الشر ، لينع ذلك السبب الذي يحدثه عند ذلك .

وقد ثبت عن النبي ﷺ أنه قال : ما من قلب من قلوب العباد إلا وهو بين إصبعين من أصابع الرحمن إن شاء أن يقيمه أقامة وإن شاء أن يزيغه أزاغه^(٤) . وكانت يمين النبي ﷺ : لا ومقلب القلوب^(٥) . وكان كثيرا ما يقول :

(٣) الحديث عن سليمان بن صرد رضي الله عنه في : البخارى ١٢٤/٤ (كتاب بدء الخلق ، باب صفة ابليس وجنوده) ، ١٥/٨ — ١٦ (كتاب الأدب ، باب ما ينهى من السباب واللعن) ، ٢٨/٨ (كتاب الأدب ، باب الحذر من الغضب) ، مسلم ٢٠١٥/٤ (كتاب البر والصلة والآداب ، باب فضل من يملك نفسه عند الغضب) .

(٤) في مسند أحمد (ط . الحلبي) ١٨٢/٤ : حدثنا عبد الله .. أبا ادريس الخولاني يقول سمعت النّوّاس بن سمعان الكلّاني يقول سمعت رسول الله ﷺ يقول : ما من قلب إلا وهو بين اصبعين من أصابع رب العالمين ان شاء يقيمه أقامه وان شاء أن يزيغه أزاغه . وكان يقول : يامقلب القلوب ثبت قلوبنا على دينك ، والميزان بيد الرحمن عز وجل يخفضه ويرفعه .

(٥) انظر الحديث السابق . وفي سنن ابن ماجه ٦٧٦/١ — ٦٧٧ (كتاب الكفارات ، باب يمين رسول الله ﷺ التي كان يحلف بها) عن شهاب عن سالم عن أبيه قال : كانت أكثر أيمان رسول الله ﷺ : لا ومصرف القلوب .

والذى نفس محمد بيده^(٦) .

وفى الحديث : لَلْقَلْبُ أَشَدُّ ثَقَلًا مِنْ الْقَدْرِ إِذَا اسْتَجْمَعَ غَلِيَانًا^(٧) .

وشواهد هذا الأصل كثيرة ، مع ما يعرفه كل أحد من حال نفسه من كثرة تقلب قلبه من الخواطر ، التى هى من جنس الاعتقادات ومن جنس الارادات ، وفيها المحمود والمذموم ، والله هو القادر على صرف ذلك عنه ، فالاستعاذة بالله طريق مفضية إلى المقصود الذى لا يحصل بالنظر والاستدلال .

والوجه الثانى : أن يقال : النبى ﷺ لم يأمر بالاستعاذة وحدها ، بل أمر العبد أن ينتهى عن ذلك مع الاستعاذة ، إعلاما منه بأن هذا السؤال هو نهاية الوسواس فيجب الانتهاء عنه ، ليس هو من البدايات التى يزيلها ما بعده ، فإن النفس تطلب سبب كل حادث وأول كل شيء حتى تنتهى إلى الغاية والمنتهى .

وقد قال الله تعالى : « وَأَنْ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى » (سورة النجم : ٤٢) . وفى الدعاء المأثور الذى ذكره مالك فى « الموطأ » : حسبى الله وكفى ، سمع الله لمن دعا ، ليس وراء الله مرمى .

وفى رواية : ليس وراء الله مُنتهى .

فإذا وصل العبد إلى غاية الغايات ، ونهاية النهايات ، وجب وقوفه ، فإذا طلب بعد ذلك شيئا آخر وجب أن ينتهى ، فأمر النبى ﷺ العبد أن ينتهى مع استجارته بالله من وسواس التسلسل ، كما يؤمر كل من حصل نهاية المطلوب وغاية المراد أن ينتهى ، إذ كل طالب ومريد فلا بد له من مطلوب ومراد ينتهى إليه ، وإنما وجب انتهاءه لأنه من المعلوم بالعلم الضرورى الفطرى لكل من سلمت فطرته من بنى آدم أنه سؤال فاسد ، وأنه يمتنع أن يكون الخالق كل مخلوق خالق ، فإنه لو كان

(٦) الروايات التى تذكر هذا اليمين كثيرة انظر مثلا مسلم (ط . فؤاد عبد الباقي) ١٨٦/١ ، ٣٢٠ ، ٩١٥/٢ . ١٢٣٨/٣ . ١٧٩٨/٤ ، ١٨٣٦ ، ١٩٥٥ .

(٧) فى المسند (ط . الخلبى) ٤/٦ قال المقداد بن الأسود : لا أقول فى رجل خيرا ولا شرا حتى أنظر ما يحتم له . يعنى بعد شيء سمعته من النبى ﷺ . قيل : وما سمعت ؟ قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : لقلب ابن آدم أشد انقلابا من القدر إذا اجتمعت غليا .

له خالق لكان مخلوقا ولم يكن خالقا لكل مخلوق ، بل كان يكون من جملة المخلوقات ، والمخلوقات كلها لابد لها من خالق ، وهذا معلوم بالضرورة والفطرة . وان لم يخطر ببال العبد قطع الدور والتسلسل ، فإن وجود المخلوقات كلها بدون خالق معلوم الامتناع بالضرورة .

وإذا قلنا : يمتنع وجود المحدثات كلها بدون محدث ، كان هذا متضمنا لذلك ، فإن كل مخلوق محدث ، فإذا كان كل محدث لابد له من محدث ، فكل مخلوق لابد له من خالق أولى ، وكذلك إذا قلنا : كل ممكن لابد له من واجب .

فلما كان بطلان هذا السؤال معلوما بالفطرة والضرورة ، أمر النبي ﷺ أن ينتهى عنه ، كما يؤمر أن ينتهى عن كل ما يعلم فساده من الأسولة الفاسدة التي يعلم فساده ، كما لو قيل : متى حدث له ؟ أو متى يموت ؟ ونحو ذلك .

وهذا مما يبين أن سؤال السائل : أين كان ربنا ؟ في حديث أبى رزين^(٨) لم يكن هذا السؤال فاسدا عنده ﷺ ، كسؤال السائل : من خلق الله ؟ فإنه لم ينه السائل عن ذلك ، ولا أمره بالاستعانة ، بل النبي ﷺ سأل بذلك لغير واحد ، فقال له : أين الله ؟ وهو منزّه أن يسأل سؤالا فاسدا ، وسمع الجواب عن ذلك ، وهو منزّه أن يقر على جواب فاسد ، ولما سئل عن ذلك أجاب ، فكان سائلا به تارة ، ومجيبا عنه أخرى .

ولو كان المقصود مجرد التمييز بين الرب والصنم ، مع علم الرسول أن السؤال والجواب فاسدان ، لكان في الأسولة الصحيحة ما يغنى غير الرسول عن الأسولة الفاسدة ، فكيف يكون الرسول ﷺ ! فإنه كان يمكن أن يقول : من ربك ؟ من تعبدون ؟ كما قال لحصين الخزاعي : يا حصين كم تعبد اليوم ؟ قال : أعبد سبعة آلهة ، ستة في الأرض وواحدة في السماء ، قال : فمن الذى تعد لرغبتك ورهبتك ؟ قال :

(٨) في سنن ابن ماجه ٦٤/١ — ٦٥ (المقدمة . باب فيما أنكرت الجهمية) عن أبى رزين العقيلي رضى الله عنه قال : قلت : يا رسول الله ، أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه ؟ قال : كان في عمام ، ما تحته هواء ، وما فوقه هواء . وما ثم خلق ، عرشه على الماء ، « وورد هذا الحديث في موضعين في المسند (ط . الحلبي) مع اختلاف في الألفاظ ١١/٤ ، ١٢ .

الذى فى السماء : فقال : أسلم حتى أعلمك كلمة ينفعك الله بها . فلما أسلم سأله عن الدعوة ، فقال : قل اللهم ألهمنى رشدى وقنى شر نفسى ، رواه أحمد فى المسند ، وغير أحمد .

والثالث : أن النبى ﷺ أمر العبد أن يقول : آمنتُ بالله . وفى رواية : ورسوله ، فهذا من باب دفع الضد الضار بال ضد النافع ، فإن قوله : آمنتُ بالله ، يدفع عن قلبه الوسواس الفاسد .

ولهذا كان الشيطان يخنس عند ذكر الله ، ويوسوس عند الغفلة عن ذكر الله ، ولهذا سمي الوسواس الخناس ، فإنه جاثم على قواد ابن آدم ، فان ذكر الله خنس ، والخنوس : الاختفاء بانخفاض ، ولهذا سميت الكواكب الخنس .

وقال أبو هريرة : لقيت النبى ﷺ فى بعض طرق المدينة ، وأنا جنب ، فاختنست منه .

ويقال : اختنست من فلان ، وهو اختفاء بنوع من الانخفاض والذل له ، فالختفى من عدو يقاتله لا يقال : الخنس منه ، وإنما ينخنس الإنسان ممن يهابه ويعظمه ، فيذل له وينخفض منه فى اختفائه ، فهكذا الشيطان فى حال ذكر الله يذل ويخضع ويختفى ، وإذا غفل العبد عن ذكر الله وسوس .

فأمر النبى ﷺ ، العبد أن يقول : آمنتُ بالله ، أو آمنتُ بالله ورسوله ، فإن هذا القول إيمان ، وذكر الله يدفع به ما يضاده من الوسوسة القاذحة فى العلوم الضرورية الفطرية . ويشبه هذا الوسواس الذى يعرض لكثير من الناس فى العبادات حتى يشككه هل كبر أو لم يكبر ؟ وهل قرأ الفاتحة أم لا ؟ وهل نوى العبادة أم لم ينوها ؟ وهل غسل عضوه فى الطهارة أو لم يغسله ؟ فيشككه فى علومه الحسية الضرورية .

وكونه غسل عضوا أمر يشهده ببصره ، وكونه تكلم بالتكبير أو الفاتحة أمر يعلمه بقلبه ويسمعه بأذنه ، وكذلك كونه يقصد الصلاة ، مثل كونه يقصد الأكل والشرب والركوب والمشى ، وعلمه بذلك كله علم ضرورى يقينى أولى لا يتوقف

على النظر والاستدلال ، ولا يتوقف على البرهان ، بل هو مقدمات البرهان وأصوله التي يبنى عليها البرهان ، أعني البرهان النظري المؤلف من المقدمات .

وهذا الوسواس يزول بالاستعاذة وانهاء العبد ، وأن يقول إذا قال : لم تغسل وجهك ؟ بلى ، قد غسلت وجهي . وإذا خطر له أنه لم ينو ولم يكبر ، يقول بقلبه بلى ، قد نويت وكبرت ، فيثبت على الحق ويدفع ما يعارضه من الوسواس ، فيرى الشيطان قوته وثباته على الحق ، فيندفع عنه ، وإلا فمتى رآه قابلا للشكوك والشبهات ، مستجيبا إلى الوسواس والخطرات ، أورد عليه من ذلك ما يعجز عن دفعه ، وصار قلبه موردا لما توحيه شياطين الإنس والجن من زخرف القول ، وانتقل من ذلك إلى غيره ، إلى أن يسوقه الشيطان إلى الهلكة .

فألله ولى الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات » (سورة البقرة : ٢٥٧) . « إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون . وإخوانهم يمدونهم في الغي ثم لا يقصرون » (سورة الاعراف : ٢٠١ ، ٢٠٢) .

الفصل السابع

العلوم إما ضرورية وإما كسبية

تمهيد

يشرح المصنف في هذا الفصل نوعا العلوم ويبين أن هناك علوما ضرورية فطرية مغروزة في النفس بمقتضى سلامة الفطرة وأن هذه العلوم قد لا يستطيع المرء أن يقيم دليلا على صحتها لشدة بداهتها وظهورها ، وقد يعجز المرء عن تصور ألفاظ يستعملها في الدلالة عليها كما قالوا قديما (ومن شدة الظهور الخفاء) . وهناك نوع آخر من العلوم هي ما تسمى بالعلوم الكسبية وهي تطلب الدليل على صحتها وهي في ذاتها في حاجة إلى إثبات صحتها بدليل أوضح منها .

ثم ينتقل المصنف إلى مناقشة المناطقة في قضية التعريف فيوجز ما فصله في كتابه الرد على المنطقيين من أن القصد من التعريف بالحد الشارح هو تمييز المحدود عن غيره ، ولا سبيل لنا إلى ذلك إلا استعمال الألفاظ الشارحة وأن هذا هو رأى معظم المفكرين وأن الغاية من التعريف هو التصور التام للمحدود وذلك لا يكون إلا بالجنس والفصل ، ولا بد أن يكون الفصل صفة لازمة للشيء المعروف بحيث لا يمكن تصور المعروف بدون هذا الفصل كقولنا في الإنسان إنه حيوان ناطق ، فالناطق فصل لازم بل ذاتي في الإنسان ولا يمكن تصور الإنسان بدون صفة النطق ، وابن تيمية يعترض على هذه الشروط من وجوه كثيرة ويقول لهم ما الفرق بين الفصل الذاتي كالنطق والصفة اللازمة كالضحك مثلا . ومادام التعريف لا يفيد إلا تمييز المحدود

فلا فرق بين التعريف بالفصل الذاتي أو الصفة اللازمة فيقال الإنسان حيوان ناطق كما يقال حيوان ضاحك ، لأن هذه وتلك لا تبين ماهية الإنسان وإنما تميزه نوع تمييز عن غيره من الكائنات التي تشاركه في صفة الحيوانية ، ثم يصل في النهاية إلى نتيجة مهمة جدا وهي نسبية المعرفة فالخفاء والظهور في استعمال الأدلة يختلف بحسب مقامات الناس وحظهم من الثقافة . ولكن لما كانت حاجة العباد إلى معرفة الله أشد كانت دلائل وجوده أكثر بدها ووضوحا وأكثر ظهورا في خلقه بحيث لا يفرغ منها قلب إنسان مطلقا .

تقريب الفصل السابع

قال شيخ الإسلام :

ومما ينبغي أن يعرف في هذا المقام — وإن كنا قد نبهنا عليه في مواضع — أن كثيرا من العلوم تكون ضرورية فطرية ، فإذا طلب المستدل أن يستدل عليها خفيت ووقع فيها شك ، إما لما في ذلك من تطويل المقدمات ، وإما لما في ذلك من خفائها ، وإما لما في ذلك من كلا الأمرين .

والمستدل قد يعجز عن نظم دليل على ذلك ، إما لعجزه عن تصوره ، وإما لعجزه عن التعبير عنه ، فإنه ليس كل ما تصوره الانسان أمكن كل أحد أن يعبر عنه باللسان . وقد يعجز المستمع عن فهمه ذلك الدليل ، وإن أمكن نظم الدليل وفهمه ، فقد يحصل العجز عن إزالة الشبهات المعارضة إما من هذا ، وإما من هذا ، وإما منهما .

وهذا يقع في التصورات أكثر مما يقع في التصديقات ، فكثير من الأمور المعروفة إذا حُدَّت بحدود تميز بينها وبين المحدودات زادت خفاء بعد الوضوح ، لكونها أظهر عند العقل بدون ذلك الحد منها بذلك الحد .

ولكن قد يكون في الأدلة والحدود من المنفعة ما قد نبه عليه غير مرة ، ولهذا تنوعت طرق الناس في الحدود والأدلة ، وتجد كثيرا من الناس يقدح في حدود غيره وأدلته ، ثم يذكر هو حدودا وأدلة يرد عليها إيرادات من جنس ما يرد على تلك

أو من جنس آخر ، وذلك لأن المقصود بالحدود : إن كل التمييز بين المحدود وبين غيره ، كانت الحدود الجامعة المانعة على أى صورة كانت مشتركة في حصول التمييز بها ، وإن لم تكن جامعة مانعة كانت مشتركة في عدم حصول التمييز ، وإن كان المطلوب بها تعريف المحدود فهذا لا يحصل بها مطلقا ، ولا يمتنع بها مطلقا ، بل يحصل لبعض الناس وفي بعض الأوقات دون بعض ، كما يحصل بالأسماء ، فإن الحد تفصيل مادل عليه الاسم بالاجماع ، فلا يمكن أن يقال : الاسم لا يُعرّف المسمى بحال ، ولا يمكن أن يقال : يعرف به كل أحد ، كذلك الحد .

وإن قيل : إن المطلوب بالحد أن مجرد الحد يوجب أن المستمع له يتصور حقيقة المحدود التي لم يتصورها إلا بلفظ الحد ، وأنه يتصورها بمجرد قول الحد ، كما يظنه من يظنه من الناس — بعض أهل المنطق وغيرهم — فهذا خطأ كخطأ من يظن أن الأسماء توجب معرفة المسمى لمن سمع تلك الأسماء بمجرد ذلك اللفظ .

مناقشة المناطقة في التعريف بالحد

وقد بسط الكلام على هذا في موضعه^(١) ، وبيننا ما عليه جمهور النظار من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس والصابئين والمشركون من أن الحدود مقصودها : التمييز بين المحدود وغيره ، وأن ذلك يحصل بالوصف الملازم للمحدود طردا وعكسا الذى يلزم من ثبوته ثبوت المحدود ، ومن انتفائه انتفائه ، كما هو طريقة نظار المسلمين من جميع الطوائف مثل أبى على وأبى هاشم وأمثالهما ، ومثل أبى الحسن الأشعرى ، والقاضى أبى بكر وأبى المعالى الجوينى والقاضى أبى يعلى وأبى الوفاء ابن عقيل وأمثالهم .

وأما طريقة أهل المنطق ودعواهم : أن الحد التام مقصوده التعريف بالحقيقة ، وأن الحقيقة مؤلفة من الصفات الذاتية الداخلة في الحدود ، وهى : الجنس والفصل ، وتقسيمهم الصفات اللازمة للموصوف إلى داخل في الحقيقة ، وخارج عنها عرضى ، وجعل العرضى الخارج عنها اللازم على نوعين : لازم للماهية ، ولازم لوجود الماهية ،

(١) انظر مثلا الرد على المنطقيين ، نقض المنطق لابن تيمية .

وبناءهم ذلك على أن ماهيات الأشياء التي هي حقائقها ثابتة في الخارج ، وهي مغايرة للموجودات المعينة الثابتة في الخارج ، وأن الصفات الذاتية تكون متقدمة على الموصوف في الذهن والخارج ، وتكون أجزاء سابقة لحقيقة الموصوف في الوجودين : الذهني والخارجي .

فهذا ونحوه خطأ عند جماهير العقلاء من نظار الإسلام وغيرهم ، بل الذي عليه نظار الإسلام أن الصفات تنقسم إلى : لازمة للموصوف لا تفارقه إلا بعدم ذاته ، وإلى عارضة له يمكن مفارقتها له مع بقاء ذاته . وهذه اللازمة منها : ماهو لازم للشخص دون نوعه وجنسه ، ومنها ماهو لازم لنوعه أو جنسه .

وأما تقسيم اللازمة إلى ذاتي وعرضي ، وتقسيم العرضي إلى لازم للماهية وللاوجود ، وغير لازم بل عارض ، فهذا خطأ عند نظار الإسلام وغيرهم .

بل طائفة من نظار الإسلام قسموا اللازم إلى : ذاتي ومعنوي ، وعنوا بالصفات الذاتية : مالا يمكن تصور الذات مع عدمه ، وعنوا بالمعنوي : ما يمكن تصور الذات بدون تصوره ، وإن كان لازماً للذات فلا يلزمها إلا إذا تصور معينا يقوم بالذات .

فالأول عندهم مثل كون الرب قائماً بنفسه وموجوداً ، بل وكذلك كونه قديماً عند أكثرهم . فإن ابن كلاب يقول : القديم بقدم ، والأشعري له قولان : أشهرهما عند أصحابه : أنه قديم بغير قدم ، لكنه باق ببقاء . وقد وافقه على ذلك ابن أبي موسى وغيره . وأما القاضي أبو بكر فإنه يقول : باق بغير بقاء ، ووافقه على ذلك أبو يعلى وأبو المعالي وغيرهما .

والثاني عندهم : مثل كونه حياً وعلماً وقديراً ونحو ذلك .

وتقسيم هؤلاء اللازمة إلى ذاتي ومعنوي ، كلام ليس هذا موضع بسطه ، فإنهم لم يعنوا بالذاتي ما يلزم الذات ، إذ الجميع لازم للذات ، ولا عنوا بالذاتي : المقوم للذات ، كاصطلاح المنطقيين ، فإن هؤلاء ليس عندهم في الذوات ماهو مركب من الصفات : كالجنس والفصل ، ولا يقسمون الصفات إلى مقوم داخل في الماهية هو جزء منها ، وإلى عرضي خارج عنها ليس مقوماً ، بل هذا التقسيم عندهم وعند

جمهور العقلاء خطأ ، كما هو خطأ في نفس الأمر ، اذ التفريق بين الذائق المقوم ،
واللازم الخارج ، تفريق باطل لا يعود إلا إلى مجرد تحكم يتضمن التفريق بين
المتأثلين ، كما قد بسط في موضعه .

ولهذا يعترف حذاق أئمة أهل المنطق — كابن سينا وأبو البركات صاحب
(المعتبر) وغيرهما — بأنه لا يمكن ذكر فرق مطرد بين هذا وهذا . وذكر ابن سينا
ثلاثة فروق مع اعترافه بأنه ليس واحد منها صحيحا ، واعترض أبو البركات على
ما ذكره ابن سينا بما يبين فساد الفرق بين الذائق المقوم والعرضي اللازم .

وأبو البركات لما كان معتبرا لما ذكره أئمة المشائين لا يقلدهم ، ولا يتعصب
لهم ، كما يفعله غيره — مثل ابن سينا وأمثاله — نبه على أن ما ذكره أرسطو وأصحابه
في هذا الموضع مما لم تعرف صحته ولا منفعته .

وغير أبي البركات يبين فساده وتناقضه ، وصنف الناس مصنفات في الرد على
أهل المنطق ، كما صنف أبو هاشم وابن النوبختي والقاضي أبو بكر بن الطيب
وغيرهم .

وهؤلاء الكلائية^(٢) الذين يفرقون بين الصفات الذاتية والمعنوية هم أصح نظرا
من هؤلاء المنطقيين ، وهم ينكرون ما ذكر المنطقيون من الفرق ، فلا يعود تفريقهم
إلى تفريق المنطقيين ، بل تفريقهم يعود إلى ماذكروه هم من أن الصفات الذاتية
عندهم مالا يمكن تصور الذات مع تصور عدمها ، والصفات المعنوية ما يمكن تصور
الذات مع تصور عدمها ، كالحياة والعلم والقدرة ، فإنه يمكن تصور الذات مع نفى
هذه الصفات ، ولا يمكن تصور الذات مع نفى كونها قائمة بالنفس وموجودة ،
وكذلك لا يمكن ذلك مع نفى كونها قديمة عند أكثرهم .

وابن كلاب ، والأشعري — في أحد قولي — جعل القدم كالعلم والقدرة ،

(٢) الكلائية بضم الكاف وتشديد اللام المفتوحة . هم أتباع أبي محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب المتوفى
سنة ٣٤٠هـ — شيخ الأشعري وصاحب رأى في الصفات . أنظر عنه : الفصل لابن حزم ١٢٢/٢ — ١٢٣ ،
الفهرست لابن النديم ص ٢٥٥ مقالات الأشعري ٢٩٨/١ ، المخطط للمقرئ ٢٥٨/٢ نهاية الأقدام للشهرستاني
ص ١٨١ ، الملل والنحل ١٤٨/١ .

والبقاء فيه نزاع بين الأشعري ومن اتبعه كأبي علي بن أبي موسى وأمثاله ، وبين القاضي أبي بكر ومن اتبعه كالقاضي أبي يعلى وأمثاله .

وهؤلاء أيضا تفريقهم باطل ، فإن قولهم : لا يمكن تصور الذات ، مع نفى تلك الصفة .

التصور التام والناقص

يقال لهم : لفظ التصور مجمل يراد به تصور ما ، وهو الشعور بالتصور من طريق الوجود ، ويراد به التصور التام ، وما من تصور إلا وفوقه تصور أتم منه . ومن هذا دخل الداخل على هؤلاء المنطقيين الغالطين وعلى هؤلاء ، فإن عنوانا به التصور التام للذات الثابتة في الخارج — التي لها صفات لازمة لها — فهذه لا يمكن تصورها كما هي عليه ، مع نفى هذه الصفات فإذا عني بالماهية ما يتصوره المتصور في ذهنه فهذا يزيد وينقص بحسب تصور الأذهان .

وإن عنوانا به مافى الخارج فلا يوجد شيء بدون جميع لوازمه ، وإن عني بذلك أنه لا يمكن تصورها بوجه من الوجوه مع نفى هذه الصفات ، فهذا يرد عليهم فيما جعلوه ذاتيا مثل كونه قائما بنفسه ، وكونه قديما ، ونحو ذلك .

فإنه قد يتصور الذات تصورا ما من لا يخطر بقلبه هذه المعاني ، بل من ينفي هذه المعاني أيضا ، وإن كان ضالا في نفيها ، كما أن من نفى الحياة والعلم والقدرة كان ضالا في نفيها .

وإذا قيل : لا يمكن وجود الفعل إلا من ذات قائمة بنفسها قديمة .

قيل : ولا يمكن إلا من ذات حية عالمة قادرة .

فإذا قيل : هذه يمكن بعض العقلاء أن يتصور كونها فاعلا مع انتفاء هذه الصفات .

قيل : هذا تصور باطل ، والتصورات الباطلة لا ضابط لها . فقد يمكن لضال آخر أن يتصور كونها فاعلة مع عدم القيام بالنفس ، فإن الفرق إذا عاد إلى اعتقاد

المعتقدين ، لا إلى حقائق موجودة في الخارج ، كان فرقا ذهنيا اعتباريا ، لا فرقا حقيقيا من جنس فرق أهل المنطق بين الذاتي المقوم والعرضي اللازم ، فإنه يعود إلى ذلك حيث جعلوا الذاتي ما لا تتصور الماهية بدون تصوره ، والعرضي ما يمكن تصورها بدون تصوره . وليس هذا بفرق في نفس الأمر ، وإنما يعود إلى ما تقدره الأذهان ، فإنه ما من تصور إلا وفوقه تصور أتم منه ، فإن أريد بالتصور مطلق الشعور بالشئ ، فيمكن الشعور به بدون الصفات التي جعلوها ذاتية ، فإنه قد يشعر بالإنسان من لا يخطر بباله أنه حيوان ناطق ، أو جسم نام حساس متحرك بالارادة ناطق .

وإن أرادوا التصور التام ، فقول القائل : حيوان ناطق ، لا يوجب التصور التام للموصوف ، بل ما من تصور إلا وفوقه تصور أكمل منه . فإن صفات الموصوف ليست منحصرة فيما ذكره .

وإن قالوا : نريد به التصور التام للصفات الذاتية ، عادت المطالبة بالفرق ، فيبقى الكلام دورا .

وهذا كما أنهم يقولون : ماهية الشئ هي المركبة من الصفات الذاتية ، ثم يقولون : الصفات الذاتية هي التي يتوقف تحقق الماهية عليها ، أو يقف تصور الماهية عليها ، فلا تعقل الصفة الذاتية حتى تعقل الماهية ، ولا تعقل الماهية حتى تعقل الصفة الذاتية لها ، فيبقى الكلام دورا .

كما يجعلون الصفات الذاتية أجزاء للماهية مقومة لها سابقة لها في الحقيقة في الوجودين : الذهني والخارجي ، مع العلم بأن الذات أحق بأن تكون سابقة من الصفات ، إن قدر أن هناك سبقا ، وإلا فهما متلازمان .
وإذا قيل : هي أجزاء .

قيل : إن كانت جواهر ، كان الجوهر الواحد جواهر كثيرة ، وإن كانت أعراضا فهي صفات .

فإذا قيل : الإنسان حيوان ناطق .

قيل : إن كانت الحيوانية والناطقة أعراضا ، فهي صفات الانسان . وإن كانت جواهر فهنا جوهر هو انسان ، وجوهر هو حيوان ، وجوهر هو ناطق ، وجوهر هو جسم ، وجوهر هو حساس ، وجوهر هو نام . ومعلوم فساد هذا .

وحقيقة الأمر أنها صفات لما يتصور في الأذهان ، وصفات لما هو موجود في الأعيان ، وأن الذات هي أحق بتقويم الصفات من الصفات بتقويم الذات .

وأیضا فإن أرادوا تصور الصفات مفصلة : فمعلوم أن قولهم : حيوان ناطق ، لا يوجب تصور سائر الذاتيات مفصلا . فإن كونه جسما ناميا وحساسا ومتحركا بالإرادة ، لا يدل عليه اسم الحيوان دلالة مفصلة ، بل جملة . وإن أرادوا بالتصور : التصور سواء كان مجملا أو مفصلا ، فمعلوم أن لفظ « الإنسان » يدل على الحيوان والناطق ، كما يدل لفظ الحيوان على الجسم النامي الحساس المتحرك بالإرادة ، فيكون اسم الانسان كافيا في تعريف صفات الانسان ، مثل ما أن لفظ الحيوان كاف في تعريف صفات الحيوان .

فإذا كانوا في تعريف الانسان لا يأتون إلا بلفظ يدل على صفاته الذاتية دلالة جملة ، وهذا القدر حاصل بلفظ الانسان ، كان تعريفهم من جنس التعريف بالأسماء ، وكان ما جعلوه حدا من جنس ما جعلوه اسما .

فإن كان أحدهما دالا على الذات فكذلك الآخر ، وإلا فلا . فلا يجوز جعل أحدهما مصورا للحقيقة دون الآخر ، غاية ما يقال : إن في هذا الكلام من تفصيل بعض الصفات مالميس في الآخر .

فإن قول القائل : حيوان ناطق ، فيه من الدلالة على معنى النطق باللفظ الخاص مالميس في لفظ « الإنسان » .

فيقال : وكذلك في لفظ « النامي » من الدلالة على النمو باللفظ الخاص مالميس في لفظ الحيوان ، وأنتم لاتوجبون ذلك .

وكذلك لفظ « الحساس » و « المتحرك بالإرادة » ، فعلم أن كلامهم لا يرجع

إلى حقيقة موجودة معقولة ، وإنما يرجع إلى مجرد وضع واصطلاح وتحكم واعتبارات ذهنية ، وهذا مبسوط في موضعه .

وكذلك الذين فرقوا بين الصفات الذاتية ، وبين المعنوية اللازمة للذات — من الكلاية وأتباعهم — يعود تفريقهم إلى وضع واصطلاح وتحكم واعتبارات ذهنية ، لا إلى حقيقة ثابتة في الخارج ، ولهذا يضطربون في الفرق بين الصفات الذاتية والمعنوية .

فهذا يقول : إنه قديم بقدم ، باق ببقاء ، وهذا ينازع في هذا أو في هذا .
والنافى يقول : هو عالم بذاته قادر بذاته ، كما يقول هؤلاء : إنه باق بذاته قديم بذاته .

وإذا أراد بذلك أن علمه من لوازم ذاته لا يفتقر إلى شيء آخر فقد أصاب ، وإن أراد أنه يمكن كونه حيا عالما قادرا بدون حياة وعلم وقدرة فقد أخطأ ، وذاته حقيقتها هي الذات المستلزمة لهذه المعاني ، فتقدير وجودها بدون هذه المعاني تقدير باطل لا حقيقة له ، ووجود ذات منفكة عن جميع الصفات إنما يمكن تقديره في الأذهان لا في الأعيان ، وهذه الأمور مبسطة في موضعها .

والمقصود هنا أن التعريف بالحدود والتعريف بالأدلة قد يتضمن ايضا الشئ بما هو أخفى منه ، وقد يكون الخفاء والظهور من الأمور النسبية الاضافية ، فقد يتضح لبعض الناس أو للانسان في بعض الأحوال ما لا يتضح لغيره أو له في وقت آخر ، فينتفع حينئذ بشيء من الحدود والأدلة ، لا ينتفع بها في وقت آخر .

وكلما كانت حاجة الناس إلى معرفة الشئ وذكره أشد وأكثر ، كانت معرفتهم به وذكرهم له أعظم وأكثر ، وكانت طرق معرفته أكثر وأظهر ، وكانت الأسماء المعرفة له أكثر ، وكانت على معانيه أدل .

فالخلق الذى يتصوره الناس ويعبرون عنه أكثر من غيره تجدد له من الأسماء والصفات عندهم ما ليس لغيره ، كالأسد والداهية والخمر والسيف ونحو ذلك ، فكل من هذه المسميات في اللغة من الأسماء أسماء كثيرة ، وهذا الاسم يدل على

معنى لا يدل عليه الاسم الآخر ، كما يقولون (في السيف) : صارم ومهند ، وأبيض ، وبتار ، ومن ذلك أسماء الرسول ﷺ ، وأسماء القرآن . قال النبي ﷺ : « لى خمسة أسماء : أنا محمد ، وأنا أحمد ، وأنا الماحى — الذى يمحو الله بى الكفر — ، وأنا الحاشر — الذى يحشر الناس على قدمى — ، وأنا العاقب »^(٣) وقال : « أنا الضحوك القتال ، أنا نبي الرحمة ، أنا نبي الملحمة »^(٤) ومن أسمائه : المزمّل والمذثّر والرسول والنبي .

ومن أسماء القرآن : الفرقان والتنزيل والكتاب والهدى والنور والشفاء والبيان وغير ذلك .

ولما كانت حاجة النفوس إلى معرفة ربها أعظم الحاجات ، كانت طرق معرفتهم له أعظم من طرق معرفة ما سواه ، وكان ذكرهم لأسمائه أعظم من ذكرهم لأسماء ما سواه . وله سبحانه فى كل لغة أسماء ، وله فى اللغة العربية أسماء كثيرة .

والصواب الذى عليه جمهور العلماء أن قول النبي ﷺ : « إِنَّ لِلّهِ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ اسْمًا مِّنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةُ »^(٥) معناه : أن من أحصى التسعة والتسعين من أسمائه دخل الجنة ، ليس مراده أنه ليس له إلا تسعة وتسعون اسما ، فإنه فى الحديث الآخر الذى رواه أحمد وأبو حاتم فى صحيحه : « أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك ، أو أنزلته فى كتابك ، أو علمته أحدا من خلقك ، أو استأثرت

(٣) الحديث عن محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه رضى الله عنه فى : البخارى ١٨٥/٤ (كتاب المناقب ، باب ماجاء فى أسماء رسول الله ﷺ) ، ١٥١/٦ (كتاب التفسير ، سورة الصف ، مسلم ١٨٢٨/٤) كتاب الفضائل ، باب فى أسمائه ﷺ) سنن الترمذى بشرح ابن العرى ٢٨٠/١٠ — ٢٨٣ (كتاب الأدب ، باب ماجاء فى أسماء النبي) ، سنن الدارمى ٣١٧/٢ — ٣١٨ (كتاب الرقائق باب أسماء النبي ﷺ ، الموطأ ١٠٠٤/٢ (كتاب أسماء النبي ﷺ ، باب أسماء النبي ﷺ) ، وانظر : المسند (ط . الحلبي) ٢٥/٦ . (٤) ذكر السيوطى فى الجامع الكبير ٣٣١/١ (النسخة المصورة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب) أكثر من حديث ورد فيه عبارة : أنا نبي الرحمة ونبي الملحمة .

(٥) الحديث عن أنى هزيرة رضى الله عنه فى البخارى ١٩٨/٣ (كتاب الشروط ، باب ما يجوز من الاشتراط) ١١٨/٩ (كتاب التوحيد ، باب أن الله مائة اسم إلا واحدا) مسلم ٢٠٦٢/٤ — ٢٠٦٣ (كتاب الذكر بالدعاء والتوبة والاستغفار ، باب فى أسماء الله تعالى وفضل من أحصاها) وسنن الترمذى (بشرح ابن العرى) ٣٤/١٣ — ٤٣ (كتاب الدعاء ، باب حدثنا يوسف بن حماد) ، المسند (ط . المعارف) الأرقام ٧٤٩٣ ، ٧٦١٢ ، (ط . الحلبي) ٣١٤/٢ ، ٤٢٧ ، ٤٩٩ ، ٥٠٣ ، ٥١٦ .

به في علم الغيب عندك ، أن تجعل القرآن العظيم ربيع قلبي ، ونور صدري ، وجلاء
حزني ، وزهاب غمي وهمي ^(٦) .

وثبت في الصحيح أن النبي ﷺ كان يقول في سجوده : « اللهم إني أعوذ
برضاك من سخطك ، وبمعافاتك من عقوبتك ، وبك منك ، لا أحصى ثناء عليك ،
أنت كما أثنت على نفسك ^(٧) . فأخبر أنه ﷺ لا يحصى ثناء عليه ، ولو أحصى
جميع أسمائه لأحصى صفاته كلها ، فكان يحصى الثناء عليه ، لأن صفاته إنما يعبر
عنها بأسمائه .

(٦) الحديث عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه في المسند (ط . المعارف) ٥ / ٢٦٧ ، ١٥٣ / ٦ وأوله :
قال رسول الله ﷺ : ما قال عبد قط إذا أصابه هم وحزن اللهم إني عبدك وابن أمتك ، ناصيتي بيدك ،
ماض في حكمك عدل في قضاؤك ، أسألك بكل اسم ..
(٧) الحديث عن عائشة رضي الله عنها في : مسلم ٥١ / ٢ (كتاب الصلاة ، باب ما يقال في الركوع والسجود)
وأوله : قالت (عائشة) فقدت رسول الله ﷺ ليلة من الفرائض فالتصت فوقعت يدي على بطن قدميه وهو
في المسجد وهما منصوبتان وهو يقول : اللهم أعوذ برضاك من سخطك ... الحديث .

الفصل الثامن

طرق معرفة الله كثيرة ومتنوعة

قال شيخ الإسلام :

ولما كانت طرق معرفة الله والإقرار به كثيرة ومتنوعة ، صابر كل طائفة من النظر تسلك طريقا إلى إثبات معرفته ، ويظن من يظن أنه لا طريق إلا تلك . وهذا غلط محض ، وهو قول بلا علم^(١)

فإنه من أين للإنسان أنه لا يمكن المعرفة إلا بهذا الطريق ؟ فإن هذا نفى عام لا يعلم بالضرورة ، فلا بد من دليل يدل عليه ، وليس مع النافي ، دليل يدل على هذا النفي ، بل الموجود يدل على أن للمعرفة طرقا أخرى ، وأن غالب العارفين بالله من الأنبياء وغير الأنبياء ، بل من عموم الخلق ، عرفوه بدون تلك الطريقة المعينة . وقد نهينا في هذا الكتاب على ما نهينا عليه من طرق أهل النظر وتنوعها على ما يأتي ، وأن الطرق تتنوع تارة بتنوع أصل الدليل ، وتارة بزيادة مقدمات فيه يستغنى عنها آخرون ، فهذا يستدل بالإمكان ، وهذا بالحدوث ، وهذا بالآيات ، وهذا يستدل بحدوث الذوات وهذا بحدوث الصفات ، وهذا بحدوث المعين

(١) كما هو شأن موقف الفلاسفة الذين أخذوا بدليل الممكن والواجب ، وعلماء الكلام الذين أخذوا بدليل الجوهر والعرض ، ويريد المصنف أن يلفت النظر إلى أن الشيء الواحد قد يكون له أكثر من دليل يستدل به على المطلوب كما هو الشأن في أدلة وجود الله فهي كثيرة ومتنوعة وكل فريق أخذ بدليل معين منها — وقد لا يكون دليله صحيحا في ذاته — وأنكر ماعده من أدلة قد تكون هي في ذاتها أكثر دلالة على المطلوب من دليله . وشأن أدلة القرآن أنها صحيحة في ذاتها من جانب وتناسب مع جميع العقول من جانب آخر .

كالإنسان ، وهذا بحدوثه وحدوث غيره . وآخرون غلطوا فظنوا أنه لا بد من العلم
بحدوث كل موصوف تقوم به الصفات ، وقد يعبرون عنه بلفظ الجسم ، والجوهر
والمحدود ، والمركب وغير ذلك من العبارات ، وآخرون يستدلون بحدوث ما قامت
به الحوادث ، ويقولون : كل ما قامت به الحوادث فهو محدث ، وليس كل ما قامت
به الصفات محدثا .

والفلاسفة لم يسلكوا هذه الطريق لاعتقادهم أن من الأجسام ما هو قديم تحله
الحوادث والصفات ، فكونه جسما ومتميزا وقديما وتحله الصفات والحوادث ليس
هو عندهم مستلزما لكونه محدثا ، بل وليس ذلك مستلزما عند أرسطو كونه ممكنا
يقبل الوجود والعدم .

وكذلك لم يسلكها كثير من أهل الكلام ، كالهشامية والكرامية وغيرهم ، بل
ولا سلكها سلف الأمة وأئمتها ، كما قد بسط في موضعه .

ولم يسلكها متأخروا أهل الكلام الذين ركبوا طريقا من قول الفلاسفة وقول
أسلافهم المتكلمين كالرازي والآمدى والطوسى ونحوهم ، بل سلكوا طريقة ابن سينا
التي ذكرها في إثبات واجب الوجود .

الفصل التاسع

أقوال العلماء في حديث الفطرة

تمهيد

يشرح ابن تيمية في هذا الفصل آية كريمة وحديثا شريفا ، أما الآية فهي قوله تعالى « وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم .. الآية » ، وأما الحديث الشريف فهو قوله صلى الله عليه وسلم : كل مولود يولد على الفطرة .. الحديث . وكل من الآية والحديث يتعلقان بموضع الفطرة ومعناها ، فيورد المصنف أقوال السلف في الآية والحديث ويعلق عليها نقدا ورفضاً أحيانا ، وشرحا وتوضيحا وقبولا وتأيدا أحيانا أخرى ، فأشار إلى روايات ابن عبد البر في معنى الفطرة وعلق عليها ، ثم عرض للآية وبين أقوال العلماء في معنى الأخذ والإقرار ومتى وكيف كان ثم شرح حاجة موسى لآدم في موضوع القدر وهل يجوز الاحتجاج أو لا يجوز ، وعلق على أقوال العلماء في هذه القضية ثم أشار إلى قصة موسى مع الخضر وقتل الغلام ، ثم شرح بالتفصيل أسباب خلاف العلماء في حديث الفطرة وفي معناها وهل الفطرة هي الإسلام أو هي الاستعداد للخير والشر والطاعة والمعصية على سواء ، فأورد أقوال العلماء في ذلك ورجح منها الرأي الذي يراه وهو أن الفطرة معناها الإسلام وقدم أدلته الكثيرة على ذلك .

ثم تكلم عن اطفال المشركين وهل يولدون على الإسلام وهو الفطرة أو يولدون على الكفر ، فأورد أقوال السلف وبين أنه لا بد أن نفرق بين معاملتهم في الدنيا كأبناء للمشركين وبين معاملتهم أمام الله وأنهم يولدون على الإقرار به ومعرفته .

ثم ختم الفصل ببيان أن كل فطرة إذا سلمت من العوائق فإنها تقتضى معرفة الله بطبيعتها لأنها مطبوعة على معرفة كل ما هو حق وقدم على ذلك أدلة كثيرة لا نجد لها نظيرا في التراث الإسلامى إلا عند ابن تيمية . ثم بين أن الفطرة الصحيحة هي الحنيفية السمحاء التى خلق الله العباد عليها .

تقريب الفصل التاسع

والمقصود هنا تفسير قوله : « كل مولود يُولد على الفطرة » ، وأن من قال بإثبات القدر ، وأن الله كتب الشقى والسعيد ، لم يمنع ذلك أن يكون ولد على الإسلام ثم تغير بعد ذلك ، كما تولد البهيمة جمعاء ثم تغير بعد ذلك ، فإن الله تعالى يعلم الأشياء على ما هي عليه ، فيعلم أنه يولد سليماً ثم يتغير .

والآثار المنقولة عن السلف لا تدل إلا على هذا القول الذى رجحناه ، وهو أنهم ولدوا على الفطرة ، ثم صاروا إلى ما سبق فى علم الله فيهم من سعادة وشقاوة ، لا تدل على أنه حين الولادة لم يكن على فطرة سليمة مقتضية للإيمان ، مستلزمة له لولا المعارض .

روايات ابن عبد البر

فروى ابن عبد البر فى ضمن هذا المنقول بإسناده « عن موسى بن عبيدة ، سمعت محمد بن كعب القرظى فى قوله : « كما بدأكم تعودون . فريقا هدى وفريقا حق عليهم الضلالة » (سورة الأعراف : ٢٩ ، ٣٠) قال : من ابتداء الله خلقه للضلالة صيره إلى الضلالة وإن عمل بعمل أهل الهدى ، ومن ابتداء خلقه على الهدى صيره إلى الهدى ، وإن عمل بعمل أهل الضلالة ، ابتداء خلق إبليس على الضلالة ، وعمل بعمل السعادة مع الملائكة ، ثم رده الله إلى ما ابتداء عليه خلقه من الضلالة .

قال : وكان من الكافرين . وابتدأ خلق السحرة على الهدى وعملوا بعمل الضلالة ،
ثم هداهم الله إلى الهدى والسعادة ، وتوفاهم عليها مسلمين .

وبهذا الإسناد عن محمد بن كعب في قوله : « وإذا أخذ ربك من بنى آدم
من ظهورهم ذريتهم » (سورة الأعراف : ١٧٢) يقول : فأقروا له بالإيمان والمعرفة
بالأرواح قبل أن تُخلق أجسادها » .

فهذا المنقول عن محمد بن كعب يبين أن الذى ابتدأهم عليه ، وهو ما كتبه
أنهم صائرون إليه ، قد يعملون قبل ذلك غيره ، وأن من ابتدأه على الضلالة ، أى
كتبه أنه يموت ضالا ، فقد يكون قبل ذلك عاملا بعمل أهل الهدى ، وحينئذ من
ولد على الفطرة السليمة المقتضية للهدى ، لا يمتنع أن يعرض لها ما يغيرها ، فيصير
إلى ما سبق به القدر لها .

كما في الحديث الصحيح : إن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة ، حتى ما يصير
بينه وبينها إلا ذراع ، فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار ، فيدخل النار ،
وإن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار ، حتى ما يصير بينه وبينها إلا ذراع ، فيسبق عليه
الكتاب ، فيعمل بعمل أهل الجنة ، فيدخل الجنة^(١) .

ولهذا قال محمد بن كعب : إن جميع الذرية أقروا له بالإيمان والمعرفة ، فأثبت
هذا وهذا ، إذ لا منافاة بينهما .

ثم روى ابن عبد البر باسناده « عن سعيد بن جبير في قوله : « كما بدأكم
تعودون » (سورة الأعراف : ٢٩) ، قال : كما كتب عليكم تكونون .

وقال ابن أبى نجیح عن مجاهد : « كما بدأكم تعودون » ، قال : شقيا وسعيدا .
وقال غيره عن مجاهد : « كما بدأكم تعودون » ، قال : يبعث المسلم مسلما والكافر
كافرا .

(١) في الحديث قوله : إن خلق أحدكم يجمع في بطن أمه أربعين يوما ، وقد سبق الكلام عليه . انظر البخارى
١٣٥/٩ كتاب التوحيد ، مسلم ٢٠٣٦/٤ (كتاب القدر — باب كيفية الخلق آدمي) ، ابن ماجة ٢٩/١
المقدمة ، المسند ط . دار المعارف ٢٢٣/٥ .

وقال الربيع بن أنس عن أبي العالية : « كما بدأكم تعودون » قال : عادوا إلى علمه فيهم ، فريقا هدى ، وفريقا حق عليهم الضلالة » .

تعليق ابن تيمية

قلت : مافى هذه الأقوال من إثبات علم الله وَقَدَرَهُ السابق ، وأن الخلق يصيرون إلى ذلك ، حق لا محالة ، كما دل عليه الكتاب والسنة ، وإجماع سلف الأمة ، وأما كون ذلك تفسير الآية ، فهذا مقام آخر ليس هذا موضعه .

ولفظ « بدأ الله الخلق » : يراد به ابتداء تكوينهم ، وهو ظاهر القرآن . وقد يراد به ابتداء أسباب خلقهم وعلامات ذلك ، كما فى قول السائل للنبي ﷺ : ما كان أول أمرك ؟ قال : دعوة أبى ابراهيم ، وبشرى عيسى ، ورؤيا أمى : رأيت أننى حين ولدتنى كأنه خرج منها نور أضاءت له قصور الشام^(٢) .

قال : « وقال آخرون : معنى قوله : « كل مولود يولد على الفطرة » أن الله فطرهم على الإنكار والمعرفة ، وعلى الكفر والإيمان ، فأخذ من ذرية آدم الميثاق حين خلقهم ، فقال : أأست بربكم ؟ قالوا جميعا : بلى ، فأما أهل السعادة فقالوا : بلى ، على معرفة له طوعا من قلوبهم ، وأما أهل الشقاء فقالوا : بلى ، كرها غير طوع .

قالوا : ويصدق ذلك قوله : « وله أسلم من فى السموات والأرض طوعا وكرها » (سورة آل عمران : ٨٣) قالوا : وكذلك قوله : « كما بدأكم تعودون . فريقا هدى وفريقا حق عليهم الضلالة » (سورة الأعراف : ٢٩ ، ٣٠) . قال محمد بن نصر المروزي : وسمعت اسحاق بن ابراهيم — يعنى ابن راهوية — يذهب الى هذا المعنى . واحتج بقول أبى هريرة : اقرأوا إن شئتم : « فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله » (سورة الروم : ٣٠) . قال اسحاق : يقول : لا تبديل للخلقة التى جبل عليها ولد آدم كلهم ، يعنى من الكفر والإيمان ، والمعرفة

(٢) الحديث بهذا اللفظ عن أبى أمامة رضى الله عنه فى : المسند (ط . الحلبي) ٢٦٢/٥ . وهو بلفظ قريب عن العرياض بن سارية فى المسند (ط . الحلبي) ١٢٧/٤ ، ١٢٨ وأوله (ص ١٢٧) : أنى عبد الله لحاتم النبیین ، وان آدم عليه السلام لمنجدل فى طينته ، وسأنبئكم بأول ذلك : دعوة أبى ابراهيم ... الحديث . وفى (ص ١٢٨) : أنى عبد الله فى أم الكتاب لحاتم النبیین ... الحديث .

والانكار . واحتج اسحاق بقول الله تعالى : « وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم » الآية (سورة الأعراف : ١٧٢) . قال اسحاق : أجمع أهل العلم أنها الأرواح قبل الأجساد : استنطقهم وأشهدهم على أنفسهم : ألسنت بربركم ؟ قالوا : بلى ، فقال : انظروا ألا تقولوا : إنا كنا عن هذا غافلين ، أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل » .

وذكر حديث أبى بن كعب فى قصة الغلام الذى قتله الخضر . قال : وكان الظاهر ما قال موسى : أقتلت نفسا زكية بغير نفس ؟ فعلم الله الخضر ما كان الغلام عليه فى الفطرة التى فطره عليها ، وأنه لا تبديل لخلق الله : فأمر بقتله ، لأنه كان قد طبع يوم طبع كافرا » .

وروى اسحاق حديث أبى بن كعب عن النبى ﷺ قال : الغلام الذى قتله الخضر طبعه الله يوم طبعه كافرا . وهذا الحديث رواه مسلم .

وروى البخارى وغيره « عن ابن عباس أنه كان يقرأها : وأما الغلام فكان كافرا وكان أبواه مؤمنين . قال اسحاق : فلو ترك النبى ﷺ الناس ولم يبين لهم حكم الأطفال ، لم يعرفوا المؤمنين منهم من الكافرين ، لأنهم لا يدرون ما جبل كل واحد منهم عليه حين أخرج من ظهر آدم ، فبين النبى ﷺ حكم الطفل فى الدنيا فقال : أبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه ، يقول : أنتم لا تعملون ما طبع عليه فى الفطرة الأولى ، ولكن حكم الطفل فى الدنيا حكم أبويه ، فاعرفوا ذلك بالأبوين ، فمن كان صغيرا بين أبوين كافرين ألحق بحكم الكفار ، ومن كان صغيرا بين أبوين مسلمين ألحق بحكم الإسلام ، وأما إيمان ذلك وكفره مما يصير إليه فعلم ذلك إلى الله ، ويعلم ذلك فضّل الخضر موسى إذ أطلعه الله عليه فى ذلك الغلام وخصه بذلك العلم » .

قال : « ولقد سئل ابن عباس عن الولدان : ولدان المسلمين والمشركين ، فقال ابن عباس : حسبك ما اختصم فيه موسى والخضر قال اسحاق : ألا ترى إلى قول عائشة حين مات صبى من الأنصار بين أبوين مسلمين . فقالت عائشة : طوى له عصفور من عصافير الجنة . فرد عليها النبى ﷺ ذلك وقال : مه ياعائشة

وما يدريك ؟ إن الله خلق الجنة وخلق لها أهلها ، وخلق النار وخلق لها أهلها .
قال اسحاق : فهذا الأصل الذى يعتمد عليه أهل العلم .

« وسئل حماد بن سلمة عن قول النبي ﷺ : « كل مولود يولد على الفطرة »
فقال : هذا عندنا حيث أخذ العهد عليهم فى أصلاب آبائهم » .

قال ابن عبد البر : « وقال ابن قتيبة : يريد حين مسح ظهر آدم فاستخرج
منه ذريته إلى يوم القيامة أمثال الذر ، وأشهدهم على أنفسهم : أأست بربكم ؟
قالوا : بلى » .

قلت : مقصود حماد واسحاق ومالك وابن المبارك ، ومن اتبعهم كابن قتيبة ،
وابن بطة ، والقاضى أبى يعلى ، وغيرهم ، هو منع احتجاج القدرية بهذا الحديث
على نفى القدر ، وهذا مقصود صحيح . ولكن سلكوا فى حصوله طرقا بعضها
صحيح وبعضها ضعيف .

حديث محاجة آدم وموسى

كما أن النبي ﷺ لما ثبت عنه أنه قال : احتج آدم وموسى ، فقال موسى :
ربنا أرنا أبانا آدم الذى أخرجنا من الجنة . فقال له : أنت آدم أبو البشر الذى خلقك
الله بيده ، ونفخ فيك من روحه ، وأسجد لك ملائكته ، لماذا أخرجتنا ونفسك
من الجنة ؟ فقال له آدم : أنت موسى الذى كلمك الله تكليما ، وخط لك التوراة
بيده ، فبكم تجد على مكتوبا قبل أن أخلق « وعصى آدم ربه فغوى » (سورة طه :
١٢١) ؟ قال : بأربعين خريفا . قال : فحج آدم موسى . فهذا الحديث فى
الصحيحين من حديث أبى هريرة ، وهو مروى باسناد جيد من حديث عمر^(٣) .
فلما توهم من توهم أن ظاهره أن المذنب يحتج بالقدر على من لومه على الذنب ،

(٣) الحديث عن أبى هريرة رضى الله عنه فى : البخارى ١٤٨/٩ (كتاب التوحيد ، باب وكلم الله موسى
تكليما » ، مسلم ٢٠٤٢/٤ — ٢٠٤٤) (كتاب القدر ، باب حجاج آدم وموسى » ، سنن ابن ماجه (المقدمة ،
باب فى القدر) ٣١/١ — ٣٢ ، المسند (ط. المعارف) ١١٧/١٣ ، ٢٣/١٤ ، ٥٦ ، ٢٤٥ . والحديث
عن أبى هريرة وعن عمر رضى الله عنهما فى : سنن أبى داود ٣١١/٤ ، ٣١٢ (كتاب السنة ، باب فى القدر) .

اضطربوا فيه : فكذب به طائفة من القدرية كالجباى ، وتأوله طائفة من أهل السنة تأويلات ضعيفة قصدا لتصحيح الحديث ، ومقصودهم صحيح . لكن طريقهم في رد قول القدرية وتفسير الحديث ضعيفة ، كقول بعضهم إنما حجه لكونه أباه ، وقول الآخر : لكونه كان قد تاب ، وقول الآخر : لكون الذنب كان في شريعة والملام في أخرى ، وقول الآخر : حجه لأن الاحتجاج به كان في الآخرة دون الدنيا ، وقول الآخر : الاحتجاج بالقدر ينفع الخاصة المشاهدين لجريان القدر عليهم دون العامة ، فإن الحديث صريح بأن آدم احتج بالقدر وحج به موسى .

وأيضاً فموسى أعلم من أن يلوم تائباً ، وموسى وآدم أعلم من أن يظن أن القدر حجة لأحد في ذنب ، فإن هذا لو كان حقاً لكان حجة لابليس وفرعون ، وكل كافر وفاسق .

وكذلك قول من قال : إن الاحتجاج بالقدر لا يجوز في الدنيا بل بعد الموت قول باطل ، أو احتجاج الخاصة به سائغ ، فإنه قول باطل ، فإن الأنبياء جميعهم تابوا من ذنوبهم ولم يحتج أحد منهم بالقدر ، ووقع العتب والملام بسبب الذنب ، كما حقق الله ذلك في القرآن ، ولكن موسى لام آدم لما حصل له وللذرية من الشقاء بالخروج من الجنة ، كما في الحديث : لماذا أخرجتنا ونفسك من الجنة ؟ فلامه لأجل المصيبة التي لحقتهم بسببه ، لا من جهة كونه عصى الأمر أو لم يعصه ، فإن هذا أمر قد تاب الله عليه منه ، واجتباه ربه وهده ، فأخبره آدم بأن القدر قد سبق بذلك ، فما أصاب العبد لم يكن ليخطئه ، وما أخطأه لم يكن ليصيبه .

كما قال تعالى : « ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها » (سورة الحديد : ٢٢) وقال : « ما أصاب من مصيبة إلا بإذن الله ومن يؤمن بالله يهد قلبه » (سورة التغابن : ١١) .

قال طائفة من السلف : هو العبد تصيبه المصيبة ، فيعلم أنها من عند الله فيرضى ويسلم . فالعبد مأمور بالصبر عند المصائب نظر إلى القدر ، وأما عند الذنوب فمأمور بالاستغفار .

فحج آدم موسى لأن ما أصابهم من المصيبة كانت مقدرة هي وسببها . فلا بد أن يصيبهم ذلك ، فلا فائدة في ملام لا يدفع المصيبة المقدرة بعد وقوعها ، وإنما الفائدة في الرجوع إلى الله .

ومثل هذا قول أنس في الحديث الصحيح : خدمت رسول الله ﷺ عشر سنين ، فما قال لي لشيء فعلته لما فعلته ، ولا لشيء لم أفعله ألا فعلته ، وكان بعض أهله إذا عتبنى على شيء يقول : دعوه فلو قضى شيء لكان^(٤) .

ومن هذا قوله في الحديث الصحيح : احرص على ما ينفعك ، واستعن بالله ولا تعجز ، وإن أصابك شيء فلا تقل : لو أني فعلت لكان كذا وكذا ، ولكن قل : قدر الله وما شاء فعل ، فإن لو تفتح عمل الشيطان^(٥) .

تعليق ابن تيمية

والمقصود هنا أنهم تشعبوا في حديث الفطرة كتشعبهم في حديث الحجة . وأصل مقصودهم من الإيمان بالقدر صحيح ، لكن لا يجب مع ذلك أن يفسر القرآن والحديث إلا بما هو مراد الله ورسوله ، ويجب أن يتبع في ذلك ما دل عليه الدليل . وكثيرا ما يقع لمن هو من أهل الحق — في أصل مقصوده ، وقد أخطأ في بعض الأمور — هذا المجرى ، مثل أن يتكلموا في مسألة ، فإذا أرادوا أن يجيبوا عن حجج المنازعين ردوها ردا غير مستقيم .

وما ذكروه من أن الله فطرهم على الكفر والإيمان ، والمعرفة والنكرة : إن أرادوا به أن الله سبق علمه وقدره بأنهم سيؤمنون ويكفرون ، ويعرفون وينكرون ، وأن

(٤) ورد هذا الحديث عن أنس بن مالك رضي الله عنه في عدة مواضع في : المسند (ط . الحلبي) وأقرب الروايات إلى اللفظ الوارد هنا ١٧٤/٣ وجاء في مواضع في نفس الجزء من المسند ١٠١/٣ ، ١٩٥ ، ٢٠٩ ، ٢٢٧ ، ٢٣١ ، ٢٥٥ ، ٢٥٦ ، وفي بعض هذه الروايات : عشر سنين ، وفي البعض الآخر : تسع سنين . وجاء الحديث بألفاظ مقاربة في : سنن الترمذي (ط . المدينة المنورة) ٢٤٨/٣ — ٢٤٩ (كتاب البر والصلة ، باب ما جاء في خلق النبي ﷺ) وقال الترمذي : هذا حديث حسن صحيح .

(٥) الحديث عن أبي هريرة رضي الله عنه في : مسلم ٢٠٥٢/٤ (كتاب القدر ، باب الأمر بالقوة وترك العجز ...) وأوله : المؤمن القوى خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف .. « سن ابن ماجه ٢٣١/١ (المقدمة ، باب في القدر) ، المسند (ط . الحلبي) ٣٦٦/٢ ، ٣٧٠ .

ذلك كان بمشيئة الله وقدرته وخلقه ، فهذا حق يرده القدرية ، فغلانهم ينكرون العلم ، وجمهورهم ينكرون عموم خلقه ومشيتته وقدرته ، وأن أرادوا أن هذه المعرفة والنكرة كانت موجودة حين أخذ الميثاق ، كما في ظاهر المنقول عن إسحاق ، فهذا يتضمن شيئين :

أحدهما : أنهم حينئذ كانت المعرفة والإيمان موجودا فيهم ، كما قال ذلك طوائف من السلف ، وهو الذى حكى اسحاق الاجماع عليه . والآية في تفسيرها نزاع ليس هذا موضعه ، وكذلك في وجود الأرواح قبل الأجساد قولان معروفان .

لكن المقصود هنا أن هذا إن كان حقا ، فهو تأكيد لكونهم ولدوا على تلك المعرفة والاقرار ، فهذا لا يخالف مادلت عليه الأحاديث من أنه يولد على الفطرة ، وأن الله خلق خلقه حنفاء ، بل هو مؤيد لذلك .

وأما قول القائل : إنهم في ذلك الاقرار انقسموا إلى : طائع وكاره ، فهذا لم ينقل عن أحد من السلف فيما أعلم ، إلا عن السدى في تفسيره .

قال السدى في قول الله تعالى : « وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم » (سورة الأعراف : ١٧٢) . قال : لما أخرج الله آدم من الجنة ، قبل أن يهبطه من السماء ، مسح صفحة ظهره اليمنى ، فأخرج منه ذرية بيضاء مثل اللؤلؤ كهيئة الدر ، فقال لهم : ادخلوا الجنة برحمتى ، ومسح صفحة ظهره اليسرى ، فأخرج منه ذرية سوداء كهيئة الدر ، فقال : ادخلوا النار ولا أبالي . فذلك قوله : وأصحاب اليمين وأصحاب الشمال . ثم أخذ منهم الميثاق فقال : « ألسن بربكم قالوا بلى » (سورة الأعراف : ١٧٢) . فأطاعه طائفة طائعين وطائفة كارهين ، على وجه التقية ، فقال هو والملائكة : « شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين . أو تقولوا إنما أشرك آبائنا من قبل » (سورة الأعراف : ١٧٢ ، ١٧٣) ، فليس أحد من ولد آدم إلا وهو يعرف الله أنه ربه . وذلك قوله عز وجل : « وله أسلم من فى السموات والأرض طوعا وكرها » (سورة آل عمران : ٨٣) ، وذلك قوله : « فله الحجة البالغة فلو شاء هداكم

أجمعين» (سورة الأنعام : ١٤٩) : يعنى يوم أخذ الميثاق^(٦) .

فهذا الأثر إن كان حقا ففيه أن كل ولد آدم يعرف الله ، فإذا كانوا ولدوا على هذه الفطرة فقد ولدوا على المعرفة ، ولكن فيه أن بعضهم أقر كارها مع المعرفة ، بمنزلة الذى يعرف الحق لغيره ولا يقر به إلا مكرها ، وهذا لا يقدر فى كون المعرفة فطرية ، مع أن هذا لم يبلغنا إلا فى هذا الأثر ، ومثل هذا لا يوثق به . فإن هذا فى مثل تفسير السدى ، وفيه أشياء قد عرف بطلان بعضها ، إذ كان السدى ثقة فى نفسه — فهذه الأشياء أحسن أحوالها أن تكون كالمراسيل ، إن كانت أخذت عن النبى ﷺ ، فكيف إذا كان فيها ما هو مأخوذ عن أهل الكتاب الذين يكذبون كثيرا ؟ وقد عرف أن فيها شيئا كثيرا مما يعلم أن باطل ، لا سيما ولو لم يكن فى هذا إلا معارضته لسائر الآثار التى تسوى بين جميع الناس فى ذلك الاقرار .

وقول الله تعالى : « وله أسلم من فى السموات والأرض طوعا وكرها » (سورة آل عمران : ٨٣) ، إنما هو فى الإسلام الموجود بعد خلقهم ، لم يقل : أنهم حين العهد الأول أسلموا طوعا وكرها . يدل على ذلك أن ذلك الاقرار الأول جعله الله حجة عليهم عند من يثبت ، ولو كان فيهم كاره لقال : لم أقل ذلك طوعا بل كرها ، فلا تقوم عليه به حجة .

وأما احتجاج اسحاق — رحمه الله — ، بقول أبى هريرة : أقرأوا إن شئتم : « فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله » (سورة الروم : ٣٠) قال اسحاق : نقول : لا تبديل للخلقة التى جبل عليها . فهذه الآية فيها قولان :

أحدهما : أن معناها النبى ، كما تقدم عن ابن جرير أنه فسرهما بالنبى ، أى : لا تبدلوا دين الله الذى فطر عليه عباده ، وهذا قول غير واحد من المفسرين الذين

(٦) الأثر التالى جاء فى « تحريد التمهيد » ص ٣٠٣ — ٣٠٤ ونقله عنه السيوطى فى « الدر المنثور » ١٤١/٣ ، ١٤٢ وقال السيوطى : « وأخرج بن عبد البر فى التمهيد من طريق السدى ... إلخ » وجاء الأثر فى « تفسير الطبرى » فى تفسير آية ١٧٢ من سورة الأعراف ١٣/٢٤١ — ٢٤٣ (ط . المعارف) ، ولكنه فرقه على ثلاثة آثار ١٥٣٧١ — ١٥٣٧٣ (انظر تعليق الأستاذ المحقق) .

لم يذكروا كالثعلبي^(٧) والزحشرى .

والثاني : ما قاله اسحاق : وهو أنها خبر على ظاهرها ، وأن خلق الله لا يبدله أحد . وظاهر اللفظ أنه خبر فلا يجعل نهيا بغير حجة ، وهذا أصح .

وحينئذ فيقال : المراد ما خلقهم عليه من الفطرة لا تبدل ، فلا يخلقون على غير الفطرة ، لا يقع هذا قط . والمعنى أن الخلق لا يتبدل فيخلقون على غير الفطرة ، ولم يرد بذلك أن الفطرة لا تتغير بعد الخلق ، بل نفس الحديث بين أنها تتغير ، ولهذا شبهها بالبهيمة التي تولد جمعاء ثم تجدد ، ولا تولد بهيمة قط مخصية ولا مجدوعة .

وقد قال تعالى عن الشيطان : « **وَأْمُرْهُمْ فليغيرن خلق الله** » (سورة النساء : ١١٩) فالله أقدر الخلق على أن يغيروا ما خلقهم عليه بقدرته ومشئته .

وأما تبديل الخلق ، بأن يخلقوا على غير تلك الفطرة ، فهذا لا يقدر عليه إلا الله ، والله لا يفعله ، كما قال : « **لا تبديل لخلق الله** » (سورة الروم : ٣٠) ولم يقل : لا تغيير ، فإن تبديل الشيء يكون بذهابه وحصول بدله ، فلا يكون خلق بدل هذا الخلق ، ولكن إذا غير بعد وجوده ، لم يكن الخلق الموجود عند الولادة قد حصل بدله .

وأما قول القائل : لا تبديل للمخلقة التي جبل عليها ولد آدم كلهم من كفر وإيمان ، فإن عنى بها أن ما سبق به القدر من الكفر والإيمان لا يقع خلافه ، فهذا حق . ولكن ذلك لا يقتضى أن تبديل الكفر بالإيمان وبالعكس ممتنع ، ولا أنه غير مقدور ، بل العبد قادر على ما أمره الله به من الإيمان ، وعلى ترك ما نهاه عنه من الكفر ، وعلى أن يبدل حسناته بالسيئات بالتوبة ، كما قال تعالى : « **إني لا يخاف** »

(٧) هو أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي ، مفسر له اشتغال بالتاريخ ، وتفسيره ملء بالاسرائيليات ، وله كتاب « عرائس المجالس » في قصص الأنبياء ، وهو مطبوع ، توفي سنة ٤٢٧ . انظر ترجمته في : وفيات الأعيان ٦١/١ — ٦٢ ، أنباء الرواة ١١٩/١ — ١٢٠ (وفيه الثعلبي . ويقال : الثعلبي) ، الأعلام ٢٠٥/١ — ٢٠٦ .

لدى المرسلون . الا من ظلم ثم بدل حسنا بعد سوء فإني غفور رحيم » (سورة النمل : ١٠ ، ١١) .

و « أولئك الذين يبدل الله سيئاتهم حسنات » . (سورة الفرقان : ٧٠) .

وهذا التبديل كله هو بقضاء الله وقدره ، وهذا بخلاف ما فطروا عليه حين الولادة ، فإن ذاك خلق الله الذى لا يقدر على تبديله غيره ، وهو سبحانه لا يبدله قط ، بخلاف تبديل الكفر بالايان وبالعكس ، فإنه يبدله دائما ، والعبد قادر على تبديله باقدار الله له على ذلك .

ومما يبين ذلك أنه قال تعالى : « فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله » (سورة الروم : ٣٠) فهذه فطرة محمودة ، أمر الله بها نبيه ، فكيف يكون فيها كفر وایمان مع أمر الله تعالى بها ؟ وهل يأمر الله تعالى قط بالكفر ؟

وقد تقدم تفسير السلف : لا تبديل لخلق الله تعالى ، بأنه : دين الله ، أو تبديل لخلق الحيوان بالخصاء ونحوه ، ولم يقل أحد منهم أن المراد : لا تبديل لأحوال العباد من إيمان إلى كفر ولا من كفر إلى إيمان ، إذ تبديل ذلك موجود ، ومهما وقع كان هو الذى سبق به القدر ، والله تعالى عالم بما سيكون ، لا يقع خلاف معلومه ، لكن إذا وقع التبديل كان هو الذى علمه ، وإن لم يقع كان عالما بأنه لا يقع .

وأما قوله : الغلام الذى قتله الخضر طبع يوم طبع كافرا . فالمراد به : كتب وختم ، وهذا من طبع الكتاب ، وإلا فاستنطاقهم بقوله : « ألسنت بربكم قالوا بلى » (سورة الأعراف : ١٧٢) ، ليس هو طبعاً لهم ، فإنه ليس بتقدير ولا خلق .

ولفظ « الطبع » لما كان يستعمله كثير من الناس فى الطبيعة ، التى هى بمعنى الجبلة والخلیقة ، ظن الظان أن هذا مراد الحديث .

رأیه فى قصة موسى والخضر

وهذا الغلام الذى قتله الخضر قد يقال فيه : أنه ليس فى القرآن ما يبين أنه كان غير مكلف ، بل ولا ما يبين أنه كان غير بالغ ، ولكن قال فى الحديث الصحيح :

الغلام الذى قتله الخضر طبع يوم طبع كافرا ، ولو أدرك لأرهب أبويه طغيانا وكفرا . وهذا دليل على كونه لم يدرك بعد ، فإن كان بالغا — وقد كفر — فقد صار كافرا بلا نزاع ، وإن كان مكلفا قبل الاحتلام فى تلك الشريعة ، أو على قول من يقول : إن المميزين مكلفون بالإيمان قبل الاحتلام ، كما قاله طوائف من أهل الكلام والفقه ، من أصحاب أبى حنيفة وأحمد وغيرهم — أمكن أن يكون مكلفا بالإيمان قبل البلوغ ، ولو لم يكن مكلفا ، فكفر الصبى المميز صحيح عند أكثر العلماء ، فإذا ارتد الصبى المميز صار مرتدا ، وإن كان أبواه مؤمنين ، ويؤدب على ذلك باتفاق العلماء أعظم مما يؤدب على ترك الصلاة ، لكن لا يقتل فى شريعتنا حتى يبلغ .

فالغلام الذى قتله الخضر : إما أن يكون كافرا بالغا كفر بعد البلوغ فيجوز قتله ، وإما أن يكون كافرا قبل البلوغ وجاز قتله فى تلك الشريعة ، وقتل لثلاثين أبويه عن دينهما ، كما يقتل الصبى الكافر فى ديننا ، إذا لم يندفع ضرره عن المسلمين إلا بالقتل .

بل الصبى الذى قاتل المسلمين يقتل ، فقتل الصبى الكافر المميز يجوز لدفع صياله الذى لا يندفع إلا بالقتل . وأما قتل صبى لم يكفر بعد ، بين أبوين مؤمنين ، للعلم بأنه إذا بلغ كفر وفتن ، فقد يقال : إنه ليس فى القرآن ما يدل عليه ، ولا فى السنة .

وقد يقال : فى السنة ما يدل عليه ، ومنه قول ابن عباس لنجدة الحرورى لما سأله عن قتل الغلمان : إن علمت منهم ما علمه الخضر من ذلك الغلام فاقتله وإلا فلا . رواه مسلم .

والمعلوم من الكتاب والسنة لا يعارض إلا بما يصلح أن يعارض به . ومن قال بالأول يقول : إن الله تعالى لم يأمر أن يعاقب أحد بما يعلم أنه يكون منه قبل أن يكون منه ، ولا هو سبحانه يعاقب العباد بما يعلم أنهم سيعملونه حتى يفعلوه . ويقول قائل هذا القول : إنه ليس فى قصة الخضر شئ من الاطلاع على الغيب .

الذى لا يعلمه عموم الناس ، وإنما فيها علمه بأسباب لم يكن علم بها موسى ، مثل علمه بأن السفينة لمساكين ووراءهم ملك ظالم ، وهذا أمر يعلمه غيره . وكذلك كون الجدار كان لغلامين يتيمين ، وأن أباهما كان رجلا صالحا ، هذا مما قد يعلمه كثير من الناس ، فكذلك كفر الصبى مما يمكن أنه كان يعلمه كثير من الناس حتى أبواه ، لكن لحيهما له لا ينكران عليه ، أو لا يقبل منهما الإنكار عليه .

فإن كان الأمر على ذلك ، فليس فى الآية حجة أصلا ، وإن كان ذلك الغلام لم يكفر بعد أصلا ، ولكن سبق فى العلم أنه إذا بلغ كفر . فهذا أيضا يبين أنه قتل قبل أن يصير كافرا ، ومن قال هذا يقول : إنه قتل دفعا لشره .

كما قال نوح : « رب لا تذر على الأرض من الكافرين ديارا . إنك إن تذرهم يضلوا عبادك ولا يلدوا إلا فاجرا كفارا » (سورة نوح : ٢٦ ، ٢٧) . فقد دعا نوح عليه السلام بهلاكهم لدفع شرهم فى المستقبل ، وعلى هذا فلم يكن قبل قيام الكفر به كافرا .

وقول ابن عباس : وأما الغلام فكان كافرا وكان أبواه مؤمنين ، ظاهره أنه كان حينئذ كافرا . وأما تفسير قول النبى ﷺ : « فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه » أنه أراد به مجرد الالحاق فى أحكام الدنيا ، دون أن يكون أراد أنهما يغيران الفطرة ، فهذا خلاف ما يدل عليه الحديث ، فإنه شبه تكفير الأطفال بمجدة البهائم تشبيها للتغيير بالتغيير .

وأىضا فإنه ذكر هذا الحديث لما قتلوا أولاد المشركين ونهاهم عن قتلهم ، وقال : أليس خياركم أولاد المشركين ؟ كل مولود يولد فطرا على الفطرة . فلو أراد أنه تابع لأبويه فى الدنيا لكان هذا حجة لهم ، يقولون : هم كفار كأبائهم فنقتلهم .

وكون الصغير يتبع أباه فى أحكام الدنيا ، هو لضرورة حياته فى الدنيا ، فإنه لا بد له من مرب يريه ، وإنما يريه أبواه ، فكان تابعا لهما ضرورة ، ولهذا متى سبى منفردا عنهما صار تابعا لسايبه عند جمهور العلماء ، كأبى حنيفة ، والشافعى ، وأحمد ، والأوزاعى ، وغيرهم ، لكونه هو الذى يريه . وإذا سبى منفردا عن أحدهما أو معهما ، ففيه نزاع للعلماء .

واحتجاج الفقهاء ، كأحمد وغيره ، بهذا الحديث على أنه متى سبى منفردا عن أبويه يصير مسلما ، لا يستلزم أن يكون المراد بتكفير الأبوين مجرد لحاقه بهما في الدين ، ولكن وجه الحجة أنه إذا ولد على الملة فإنما ينقله عنها الأبوان اللذان يغيرانه عن الفطرة ، فمتى سباه المسلمون منفردا عنهما ، لم يكن هناك من يغير دينه ، وهو مولود على الملة الحنيفية ، فيصير مسلما بالمقتضى السالم عن المعارض ، ولو كان الأبوان يجعلانه كافرا في نفس الأمر بدون تعليم وتلقين ، لكان الصبى المسبى بمنزلة البالغ الكافر .

ومعلوم أن الكافر البالغ إذا سباه المسلمون لم يصير مسلما ، لأنه صار كافرا حقيقة . فلو كان الصبى التابع لأبويه كافرا حقيقة ، لم ينتقل عن الكفر بالسبأ ، فعلم أنه كان يجرى عليه حكم الكفر في الدنيا تبعا لأبويه ، لا لأنه صار كافرا في نفس الأمر .

يبين ذلك أنه لو سباه كفار ، ولم يكن معه أبواه ولم يصير مسلما ، فهو هنا كافر في حكم الدنيا ، وإن لم يكن أبواه هوداه ونصره ومجساه .

فعلم أن المراد بالحديث أن الأبوين يلقنانه الكفر ويعلمانه إياه . وذكر عليه السلام الأبوين ، لأنهما الأصل العام الغالب في تربية الأطفال ، فإن كل طفل غير فلا بد له من أبوين ، وهما اللذان يربيان مع بقائهما وقدرتهما ، بخلاف ما إذا ماتا أو عجزا لسبب الولد عنهما أو غير ذلك .

ومما يبين ذلك قوله في الحديث الآخر : « كل مولود يولد على الفطرة حتى يعرب عنه لسانه ، فإما شاكرا وإما كفورا » . فجعله على الفطرة إلى أن يعقل ويميز ، فحينئذ يثبت له أحد الأمرين ، ولو كان كافرا في الباطن بكفر الأبوين ، لكان ذلك من حين يولد ، قبل أن يعرب عنه لسانه .

وكذلك قوله في الحديث الآخر الصحيح ، حديث عياض بن حمار ، عن النبي ﷺ فيما يرويه عن ربه : « إني خلقت عبادي حنفاء فاجتالهم الشياطين ، وحرمت عليهم ما أحللت لهم ، وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانا » صريح في أنهم خلقوا على الحنيفية ، وأن الشياطين اجتالهم وحرمت عليهم الحلال وأمرتهم بالشرك .

فلو كان الطفل يصير كافرا في نفس الأمر من حين يولد ، لكونه يتبع أبويه في الدين قبل أن يعلمه أحد الكفر ويلقنه آياه ، لم يكن الشياطين هم الذين غيروهم عن الحنيفية وأمروهم بالشرك ، بل كانوا مشركين من حين ولدوا تبعاً لآبائهم .

سبب الخلاف في حديث الفطرة

ومنشأ الاشتباه في هذه المسألة اشتباه أحكام الكفر في الدنيا بأحكام الكفر في الآخرة ، فإن أولاد الكفار لما كانوا يجرى عليهم أحكام الكفر في أمور الدنيا ، مثل ثبوت الولاية عليهم لآبائهم ، وحضانة آبائهم لهم ، وتمكين آبائهم من تعليمهم وتأديبهم ، والموارثة بينهم وبين آبائهم ، واسترقاقهم إذا كان آباؤهم محاربين ، وغير ذلك — صار يظن من يظن أنهم كفار في نفس الأمر ، كالذي تكلم بالكفر وعمل به .

ومن هنا قال من قال : إن هذا الحديث — وهو قوله : « كل مولود يولد على الفطرة » — كان قبل أن تنزل الأحكام ، كما ذكره أبو عبيد ، عن محمد بن الحسن . فأما إذا عرف أن كونهم ولدوا على الفطرة لا ينافي أن يكونوا تبعاً لآبائهم في أحكام الدنيا زالت الشبهة . وقد يكون في بلاد الكفر من هو مؤمن في الباطن يكم إيمانه من لا يعلم المسلمون حاله ، إذا قاتلوا الكفار ، فيقتلونه ولا يغسل ولا يصلى عليه ويدفن مع المشركين ، وهو في الآخرة من المؤمنين أهل الجنة ، كما أن المنافقين تجرى عليهم في الدنيا أحكام المسلمين وهم في الآخرة في الدرك الأسفل من النار ، فحكم الدار الآخرة غير حكم الدار الدنيا .

وقوله : « كل مولود يولد على الفطرة » إنما أراد به الإخبار بالحقيقة التي خلقوا عليها ، وعليها الثواب والعقاب في الآخرة ، إذا عمل بموجبها وسلمت عن المعارض ، لم يرد به الإخبار بأحكام الدنيا ، فإنه قد علم بالاضطرار من شرع الرسول أن أولاد الكفار يكونون تبعاً لآبائهم في أحكام الدنيا ، وأن أولادهم لا ينتزعون منهم إذا كان للآباء ذمة ، وإن كانوا محاربين استرقت أولادهم ولم يكونوا كأولاد المسلمين .

ولا نزاع بين المسلمين أن أولاد الكفار الأحياء مع آبائهم ، لكن تنازعوا في الطفل إذا مات أبواه أو أحدهما ، هل يحكم بإسلامه ؟ فعن أحمد رواية أنه يحكم بإسلامه ، لقوله : « فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه » ، فإذا مات أبواه بقي على الفطرة .

والرواية الأخرى كقول الجمهور : إنه لا يحكم بإسلامه .

وهذا القول هو الصواب ، بل هو إجماع قديم من السلف والخلف ، بل هو ثابت بالسنة التي لا ريب فيها .

فقد علم أن أهل الذمة كانوا على عهد النبي ﷺ بالمدينة ، ووادي القرى ، وخيبر ، ونجران ، وأرض اليمن وغير ذلك ، وكان فيهم من يموت وله ولد صغير ، ولم يحكم النبي ﷺ بإسلام يتامى أهل الذمة . وكذلك خلفاؤه كان أهل الذمة في زمانهم طبق الأرض بالشام ومصر والعراق وخراسان ، وفيهم من يتامى أهل الذمة عدد كثير ، ولم يحكموا بإسلام أحد منهم ، فإن عقد الذمة اقتضى أن يتولى بعضهم بعضا ، فهم يتولون حضانة يتاماهم كما كان الأبوان يتولون حضانة أولادهما .

وأحمد رضى الله عنه يقول : إن الذمي إذا مات ورثه ابنه الطفل ، مع قوله في إحدى الروايتين : إنه يصير مسلما ، لأن أهل الذمة مازال أولادهم يرثونهم ، ولأن الإسلام حصل مع استحقاق الارث ، لم يحصل قبله . والقول الآخر هو الصواب كما تقدم .

والمقصود هنا أن قوله : « كل مولود يولد على الفطرة » لم يرد به في أحكام الدنيا ، بل في نفس الأمر ، وهو ما ترتب عليه الثواب والعقاب ، ولهذا لما قال هنا ، سألوه فقالوا : يا رسول الله : أرايت من يموت من أطفال المشركين ؟ فقال : الله أعلم بما كانوا عاملين . فإن من بلغ منهم فهو مسلم أو كافر ، بخلاف من مات .

أطفال المشركين

وقد تنازع الناس في أطفال المشركين على أقوال :

فقال طائفة : إنهم كلهم في النار . وقالت طائفة : كلهم في الجنة . وكل

واحد من القولين اختاره طائفة من أصحاب أحمد . الأول : اختاره القاضى أبو يعلى وغيره ، وحكوه عن أحمد ، وهو غلط على أحمد كما أشرنا إليه .

والثانى : اختاره أبو الفرج بن الجوزى وغيره . ومن هؤلاء من يقول : هم خدم أهل الجنة . ومنهم من قال : هم من أهل الأعراف .

والقول الثالث : الوقف فيهم . وهذا هو الصواب الذى دلت عليه الأحاديث الصحيحة ، وهو منصوص أحمد وغيره من الأئمة .

وذكره ابن عبد البر عن حماد بن سلمة ، وحماد بن زيد ، وابن المبارك وإسحاق بن راهويه . قال : وعلى ذلك أكثر أصحاب مالك ، وذكر أيضا فى أطفال المسلمين نزاعا ليس هذا موضعه .

لكن الوقف قد يفسر بثلاثة أمور :

أحدها : أنه لا يعلم حكمهم ، فلا يتكلم فيهم بشيء ، وهذا قول طائفة من المنتسبين إلى السنة ، وقد يقال : إن كلام أحمد يدل عليه .

والثانى : أنه يجوز أن يدخل جميعهم الجنة ، ويجوز أن يدخل جميعهم النار . وهذا قول طائفة من المنتسبين إلى السنة ، من أهل الكلام وغيرهم ، من أصحاب أبى الحسن الأشعرى وغيرهم .

والثالث : التفصيل ، كما دل عليه قول النبى ﷺ : « الله أعلم بما كانوا عاملين » فمن علم الله منه أنه إذا بلغ أطاق أدخله الجنة ، ومن علم منه أنه يعصى أدخله النار .

ثم من هؤلاء من يقول : إنه يجزيهم بمجرد علمه فيهم ، كما يحكى عن أبى العلاء القشيرى المالكى .

والأكثر يقولون : لا يجزى على علمه بما سيكون حتى يكون ، فيمتحنهم يوم القيامة ، ويمتحن سائر من لم تبلغه الدعوة فى الدنيا ، فمن أطاق حينئذ دخل الجنة ومن عصى دخل النار .

وهذا القول منقول عن غير واحد من السلف من الصحابة والتابعين وغيرهم .
وقد روى به آثار متعددة عن النبي ﷺ حسان يصدق بعضها بعضا ، وهو الذى حكاه الأشعرى فى « المقالات » عن أهل السنة والحديث ، وذكر أنه يذهب إليه ، وعلى هذا القول تدل الأصول المعلومة بالكتاب والسنة ، كما قد بسط فى غير هذا الموضع ، وبين أن الله لا يعذب أحدا حتى يبعث إليه رسولا .

والمقصود هنا الكلام على الأقوال المذكورة فى تفسير هذا الحديث ، وقد تبين ضعف قول من قال : الفطرة : الكفر والإيمان ، وأن الإقرار كان من هؤلاء طوعا ، ومن هؤلاء كرها .

ومما يضعف هذا القول قول طائفة أخرى بأن جميع أولئك كان إقرارهم جميعهم له بالربوبية من غير تفصيل بطوع وكره .

أقوال العلماء فى معنى الفطرة

قال ابن عبد البر : « وقال آخرون : معنى الفطرة المذكورة فى المولودين ما أخذ الله من ذرية آدم من الميثاق ، قبل أن يخرجوا إلى الدنيا ، يوم استخرج ذرية آدم من ظهره ، فخاطبهم : أأست بربكم ؟ قالوا : بلى . فأقرؤا جميعا له بالربوبية عن معرفة منهم به ، ثم أخرجهم من أصلاب آبائهم مخلوقين مطبوعين على تلك المعرفة وذلك الإقرار .

قالوا : وليست تلك المعرفة بإيمان ، ولا ذلك الإقرار بإيمان ، ولكنه إقرار من الطبيعة للرب ، فطرة ألزمها قلوبهم ، ثم أرسل إليهم الرسل يدعوهم إلى الاعتراف له بالربوبية والخضوع ، تصديقا بما جاءت به الرسل ، فمنهم من أنكر وجحد بعد المعرفة وهو به عارف ، لأنه لم يكن الله يدعو خلقه إلى الإيمان به وهو لم يعرفهم نفسه ، لأنه كان حينئذ يكون قد كلفهم الإيمان بما لا يعرفون .

قالوا : وتصديق ذلك قول الله عز وجل : « ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله » (سورة لقمان : ٢٥) ، وذكروا ما ذكره السدى عن أصحابه كما تقدم .

وروى باسناده في التفسير المعروف عن أبي جعفر الرازي « عن الربيع بن أنس ،
عن أبي العالية ، عن أبي بن كعب ، في قول الله عز وجل : « وإذ أخذ ربك من
بنى آدم من ظهورهم ذريتهم » إلى قوله : « أفهلكتنا بما فعل المبطلون » (سورة
الأعراف : ١٧٢ ، ١٧٣) .

قال : فجعلهم جميعا أرواحا ، ثم صورهم ، ثم استنطقهم فقال : ألسنت
بربكم ؟ قالوا : بلى شهدنا ، أن يقولوا يوم القيامة : لم نعلم بهذا . قالوا : نشهد
أنك ربنا وإلهنا ، لا رب لنا غيرك ، ولا إله لنا غيرك .

قال : فأخذ عهدهم وميثاقهم ، ورفع أباهم آدم ، فرأى منهم الغنى والفقير ،
وحسن الصورة ، وغير ذلك ، فقال : يارب لو سويت بين عبادك ؟ قال : أحببت
أن أشكر .

قال : والأنبياء يومئذ بينهم مثل السرج .

قال : وخصوا بميثاق آخر للرسالة أن يبلغوها .

قال : فهو قوله : « وإذ أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح » (سورة
الأحزاب : ٧) .

قال : وهي فطرة الله التي فطر الناس عليها .

قال : وذلك قوله : « وما وجدنا لأكثرهم من عهد وإن وجدنا أكثرهم
لفاسقين » (سورة الأعراف : ١٠٢) .

قال : « فكان في علم الله من يكذب به ومن يصدق . قال : وكان روح الله
عيسى من تلك الأرواح التي أخذ عهدها وميثاقها في زمن آدم » .

فهذا القول يحقق القول الأول في أن كل مولود يولد على الفطرة ، التي هي
المعرفة بالله والاقرار به ، وفيه زيادة : أن ذلك كان قد حصل لهم قبل الولادة حين
استخرجوا من صلب آدم . وقد فسر « فطرة الله » في الحديث بذلك .

وأما قول صاحب هذا القول : « إن هذا الاقرار ليس هو بإيمان يستحق عليه

الثواب » فهذا لا يضر ، فإنه قد بين فيه أن المعرفة بالله ضرورية ، وأنه بذلك صح أن يأمرهم ، فإن المأمور إن لم يعرف الأمر امتنع أن يعرف أنه أمره . ولو لم تكن المعرفة ثابتة في الفطرة لكان الرسول إذا قال لقومه : ادعوكم إلى الله ، لقالوا مثل ما قال فرعون : وما رب العالمين ؟ انكارا له وجحدا ، كأن يكون قولهم متوجها .

وفرعون لم يقل هذا لعدم معرفته في الباطن بالخالق ، لكن أظهر خلاف ما في نفسه . كما قال تعالى : « وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا » (سورة النمل : ١٤) ، وكما قال له موسى : « لقد علمت ما أنزل هؤلاء إلا رب السموات والأرض بصائر » (سورة الاسراء : ١٠٢) .

ولهذا قال تعالى : « ألم يأتكم نبي الذين من قبلكم قوم نوح وعاد وثمود والذين من بعدهم لا يعلمهم إلا الله جاءتهم رسلهم بالبينات فردوا أيديهم في أفواههم وقالوا إنا كفرنا بما أرسلتم به وإنا لفي شك مما تدعوننا إليه مريب . قالت رسلهم أفي الله شك فاطر السموات والأرض يدعوكم ليغفر لكم من ذنوبكم ويؤخركم إلى أجل مسمى » . (سورة ابراهيم : ٩ : ١٠) فأخبر تعالى أن أولئك المكذبين لما قالوا : « إنا لفي شك مما تدعوننا إليه مريب . قالت رسلهم أفي الله شك » .

وهذا استفهام انكار بمعنى النفي والانكار على من لم يقر بهذا النفي . والمعنى : ما في الله شك ، وأنتم تعلمون أنه ليس في الله شك ، ولكن تجحدون انتفاء الشك جحودا تستحقون أن ينكر عليكم هذا الجحد . فدل ذلك على أنه ليس في الله شك عند الخلق المخاطبين ، وهذا يبين أنهم مفطورون على الاقرار ، وإلا فالأمر النظري مستلزم للشك قبل العلم ، لا سيما إذا كانت طريقه خفية طويلة ، فكل من لم يعرف تلك الطرق يشك فيه ، فإن كان لا طريق للمعرفة إلا طريقة الأعراض وطريقة الوجود ونحو ذلك ، فالشك في الله حاصل لمن لم يعرف هذه الطرق ، وهم جمهور الخلق ، بل ولأكثر من سلك هذه الطرق أيضا إذا عرف حقيقتها .

قال ابن عبد البر : « وقال آخرون في معنى قول النبي ﷺ : « كل مولود يولد على الفطرة » لم يرد رسول الله ﷺ بذكر الفطرة هاهنا كفرا ولا إيمانا ، ولا معرفة ولا انكارا ، وإنما أراد أن كل مولود يولد على السلامة خلقة وطبعا وبنية ،

ليس معها كفر ولا إيمان ، ولا معرفة ولا إنكار ، ثم يعتقد الكفر أو الإيمان بعد البلوغ إذا ميزوا .

واحتجوا بقوله في الحديث : « كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء » يعنى سالمة : « هل تحسون فيها من جدعاء » يعنى : مقطوعة الأذن . فمثل قلوب بنى آدم بالبهايم ، لأنها تولد كاملة الخلق ، لا يتبين فيها نقصان ، ثم تقطع آذانها بعد وأنوفها ، فيقال : هذه بحاير وهذه سوايب ، يقول : فكذلك قلوب الأطفال في حين ولادتهم ، ليس لهم كفر حيثئذ ولا إيمان ، ولا معرفة ولا إنكار ، كالبهايم السالمة ، فلما بلغوا استهوتهم الشياطين فكفر أكثرهم ، وعصم الله أقلهم ، قالوا : ولو كان الأطفال قد فطروا على شيء من الكفر والإيمان في أولية أمرهم ، ما انتقلوا عنه أبدا ، وقد تجدهم يؤمنون ثم يكفرون ثم يؤمنون . قالوا : ويستحيل في العقول أن يكون الطفل في حال ولادته يعقل كفرا أو إيمانا ، لأن الله أخرجهم في حال لا يفقهون فيها شيئا .

قال تعالى : « والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا » . (سورة النحل : ٧٨) فمن لم يعلم شيئا استحال منه كفر أو إيمان ، أو معرفة أو إنكار . قال أبو عمر : هذا القول أصح ما قيل في معنى الفطرة التى يولد الولدان عليها ، وذلك أن الفطرة : السلامة والاستقامة ، بدليل قوله في حديث عياض بن حمار : إني خلقت عبادى حنفاء ، يعنى على استقامة وسلامة ، فكأنه — والله أعلم — أراد الذين خلصوا من الآفات كلها والزيادات ، ومن المعاصى والطاعات ، فلا طاعة منهم ولا معصية إذ لم يعلموا بواحدة منهما .

ومن الحجة أيضا في هذا قول الله تعالى : « إنما تجزون ما كنتم تعملون » (سورة التحريم : ٧) و « كل نفس بما كسبت رهينة » (سورة المدثر : ٣٨) ، ومن لم يبلغ وقت العمل لم يرتن بشيء . قال الله تعالى : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » (سورة الاسراء : ١٥) .

الفطرة تقتضى المعرفة

قلت : هذا القائل إن أراد بهذا القول أنهم خلقوا خالين من المعرفة والانكار ،

من غير أن تكون الفطرة تقتضى واحدا منهما ، بل يكون القلب كاللوح الذى يقبل كتابة الايمان وكتابة الكفر ، وليس هو لأحدهما أقبل منه للآخر ، وهذا هو الذى يشعر به ظاهر الكلام — فهذا قول فاسد — لأنه حينئذ لا فرق بالنسبة إلى الفطرة بين المعرفة والانكار ، والتهويد والتنصير والإسلام ، وإنما ذلك بحسب الأسباب ، فكان ينبغي أن يقال : فأبواه يسلمانه ويهودانه وينصرانه ويمجسانه ، فلما ذكر أن أبويه يكفرانه ، وذكر الملل الفاسدة دون الاسلام ، علم أن حكمه فى حصول ذلك بسبب منفصل غير حكم الكفر .

وأیضا فإنه على هذا التقدير لا يكون فى القلب سلامة ولا عطب ، ولا استقامة ولا زيف ، إذ نسبته إلى كل منهما نسبة واحدة ، وليس هو بأحدهما أولى منه بالآخر ، كما أن اللوح قبل الكتابة فيه لا يثبت له حكم مدح كالمصحف ، ولا حكم ذم كقرآن مسيلمة ، والتراب قبل أن يبنى مسجدا أو كنيسة ، لا يثبت له حكم واحد منهما .

ففى الجملة كل ما كان قابلا للممدوح والمذموم على السواء ، لم يستحق مدحا ولا ذما . والله تعالى يقول : « فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله » (سورة الروم : ٣٠) ، فأمره بلزوم فطرته التى فطر الناس عليها ، فكيف لا يكون فيها مدح ولا ذم ؟

وأیضا فالنبي ﷺ شبهها بالبهيمة المجتمعة الخلق ، وشبه ما يطرأ عليها من الكفر بجذع الأنف والأذن . ومعلوم أن كمالها محمود ونقصها مذموم ، فكيف تكون قبل النقص لا محمودة ولا مذمومة ؟

وإن كان المراد بهذا القول ما قاله طائفة من الناس ، من أن المراد : أنهم ولدوا على الفطرة السليمة ، التى لو تركت مع صحتها لاختارت المعرفة على الانكار ، والايمان على الكفر ، ولكن بما عرض من الفساد خرجت عن هذه الفطرة — فهذا القول قد يقال : انه لا يرد عليه ما يرد على ما قبله ، فإن صاحبه يقول : فى الفطرة قوة يميل بها إلى المعرفة والإيمان ، كما فى البدن السليم قوة يحب بها الأغذية النافعة ، وبهذا كانت محمودة وذم من أفسدها ، لكن يقال : فهذه الفطرة التى فيها هذه القوة

والقبول والاستعداد والصلاحية : هل هى كافية فى حصول المعرفة ، أو تقف المعرفة على أدلة يتعلمها من خارج ؟

فإن كانت المعرفة تقف على أدلة يتعلمها من خارج ، أمكن أن توجد تارة وتعدم أخرى ، ثم ذلك السبب الخارج يمتنع أن يكون موجبا للمعرفة بنفسه ، بل غايته أن يكون معرفا ومذكرا ، فعند ذلك إن وجب حصول المعرفة ، كانت المعرفة واجبة الحصول عند وجود تلك الأسباب وإلا فلا ، وحينئذ فلا يكون فيها إلا قبول المعرفة والايان ، إذا وجدت من يعلمها أسباب ذلك .

ومعلوم أن فيها قبول الإنكار والكفر ، إذا وجدت من يعلمها أسباب ذلك ، وهو التهود والتنصير والتنجيس ، وحينئذ فلا فرق فيها بين الايمان والكفر ، والمعرفة والانكار ، إنما فيها قوة قابلة لكل منهما واستعداد له ، لكن يتوقف على المؤثر الفاعل من خارج .

وهذا هو القسم الأول الذى أبطلناه ، وبيننا أنه ليس فى ذلك مدح للفطرة ، وإن كان فيها قوة تقتضى المعرفة بنفسها ، وإن لم يوجد من يعلمها أدلة المعرفة ، لزم حصول المعرفة فيها بدون ما نسمعه من أدلة المعرفة ، سواء قيل : إن المعرفة ضرورية فيها ، أو قيل : إنها تحصل بأسباب كالأدلة التى تنتظم فى النفس ، من غير أن يسمع كلام مستدل ، فإن النفس بفطرتها قد يقوم بها من النظر والاستدلال ما لا يحتاج معه إلى كلام أحد ، فإن كان كل مولود يولد على هذه الفطرة ، لزم أن يكون المقتضى للمعرفة حاصلا لكل مولود ، وهو المطلوب .

والمقتضى التام يستلزم مقتضاه ، فتبين أن أحد الأمرين لازم : إما لكون الفطرة مستلزمة للمعرفة ، وإلا استوى الكفر والايمان بالنسبة إليها ، وذلك ينفى مدحها .

وتلخيص النكتة أن يقال : المعرفة والايمان بالنسبة إليها ممكن بلا ريب ، فإما أن تكون هى موجبة مستلزمة له ، وإما أن يكون ممكنا بالنسبة إليها ، ليس بواجب لازم لها . فإن كان الثانى ، لم يكن فرق بين الكفر والايمان ، إذ كلاهما ممكن بالنسبة إليها . فتبين أن المعرفة لازمة واجبة لها ، إلا أن يعارضها معارض .

فإن قيل : ليست موجبة مستلزمة للمعرفة ، ولكنها إليها أميل ، مع قبولها للنكرة .

قيل : فحيث إذا لم تستلزم المعرفة ، وجبت تارة وعدمت أخرى . وهي وحدها لا تحصلها ، فلا تحصل إلا بشخص آخر كالأبوين ، فيكون الإسلام كالتهويد والتنصير والتمجيس .

ومعلوم أن هذه الأنواع بعضها أبعد عن الفطرة من بعض كالتمجيس ، ولكن مع ذلك لما لم تكن الفطرة مقتضية لشيء منها ، أضيفت إلى السبب ، فإن لم تكن الفطرة مقتضية للإسلام ، صار نسبتها إلى ذلك كنسبة التهويد والتنصير إلى التمجيس ، فوجب أن تذكر كما ذكر ذلك . وهذا كما أن الفطرة لو لم تقتض الأكل عند الجوع — مع القدرة عليه — لم يوجد الأكل إلا بسبب منفصل .

والنبي ﷺ شبه اللبن بالفطرة ، لما عرض عليه الخمر واللبن واختار اللبن ، فقال له جبريل : أصبت الفطرة ، ولو أخذت الخمر لغوت أمتك^(٨) .

والطفل مفطور على أنه يختار شرب اللبن بنفسه ، فإذا تمكن من الثدي لزم أن يرتضع لا محالة ، فارتضاعه ضروري إذا لم يوجد معارض ، وهو مولود على أن يرتضع ، فكذلك هو مولود على أن يعرف الله ، والمعرفة ضرورية له لا محالة إذا لم يوجد معارض .

وأيضاً فإن حب النفس وخضوعها لله وإخلاص الدين له ، مع الكبر والشرك والنفور ، وإما أن يكون نسبتها إلى الفطرة سواء ، أو الفطرة مقتضية للأول دون الثاني . فإن كانا سواء ، لزم انتفاء المدح كما تقدم ، ولم يكن فرق بين دعائها إلى

(٨) الحديث عن أبي هريرة رضى الله عنه في : البخارى ٢٥٢/٤ — ١٥٣ (كتاب الأنبياء ، باب قول الله تعالى : وهل أتاك حديث موسى) ، ١٦٦/٤ (كتاب الأنبياء ، باب واذكر في الكتاب مريم إذ انتبذت من أهلها) ، ٨٣/٥ (كتاب التفسير ، سورة بنى إسرائيل) ، ١٠٤/٧ (كتاب الأشربة ، باب قول الله تعالى : إنما الخمر والميسر ...) ، سنن الترمذى (ط . المدينة المنورة) ٣٦٢/٤ (كتاب التفسير ، سورة بنى إسرائيل) ، سنن النسائى (بشرح السيوطى) ٢٨٠/٨ (كتاب الأشربة ، باب منزلة الخمر) ، المسند (ط . المعارف) ٢٠١/١٤ — ٢٠٢ (ط . الحلبي) ٥١٢/٢ . وأول الحديث في بعض الروايات : « ليلة أسرى نى » وفي بعضها : « حين أسرى نى .. » وفي بعضها : « إني رسول الله ﷺ ليلة أسرى نى ... » .

الكفر ودعائها إلى الإيمان ، ويكون تمجيسها كتحنيفها ، وقد عرف بطلان هذا .

وإن كان فيها مقتضى لهذا فإما أن يكون المقتضى مستلزما لمقتضاه عند عدم المعارض ، وإما أن يكون متوقفا على شخص خارج عنها . فإن كان الأول ، ثبت أن ذلك من لوازمها ، وأنها مفطورة عليه ، لا تفقد إلا إذا فسدت الفطرة .

وإن قيل : إنه متوقف على شخص ، فذلك الشخص هو الذى يجعلها حنيفية كما يجعلها مجوسية . وحينئذ فلا فرق بين هذا وهذا .

وإذا قيل : هى إلى الحنيفية أميل ، كان كما يقال : هى إلى النصرانية أميل . فتبين أن فيها قوة موجبة لحب الله ، والذل له ، وإخلاص الدين له ، وأنها موجبة لمقتضاها إذا سلمت من المعارض ، كما فيها قوة تقتضى شرب اللبن الذى فطرت على محبته وطلبه .

ومما يبين هذا أن كل حركة ارادية ، فإن الموجب لها قوة فى المريد ، فإذا أمكن فى الانسان أن يحب الله ويعبده ويخلص له الدين ، كان فيه قوة تقتضى ذلك ، إذ الأفعال الارادية لا يكون سببها إلا من نفس الحى المريد الفاعل ، ولا يشترط فى ارادته إلا مجرد الشعور بالمراد ، فما فى النفوس من قوة المحبة له — إذا شعرت به — يقتضى حبه إذا لم يحصل معارض .

وهذا موجود فى محبة الأطعمة والأشربة والنكاح ، ومحبة العلم ، وغير ذلك . وإذا كان كذلك ، وقد ثبت أن فى النفس قوة المحبة لله والذل له ، وإخلاص الدين له ، وأن فيها قوة الشعور به — لزم قطعاً وجود المحبة فيها ، والذل بالفعل لوجود المقتضى الموجب إذا سلم عن المعارض ، وعلم أن المعرفة والمحبة لا يشترط فيهما وجود شخص منفصل يكلمها بكلام ، وإن كان وجود هذا قد يذكر ويحرك ، كما لو خوطب الجائع بوصف طعام ، أو خوطب المغتلم بوصف النساء ، فإن هذا مما يذكر ويحرك ، لكن لا يجب ذلك فى وجود الشهوة للطعام ووجود الأكل .

فكذلك الأسباب الخارجة لا يتوقف عليها وجود ما فى الفطرة من الشعور بالخالق والذل له ومحبه ، وإن كان ذلك مذكراً ومحركاً ، أو مزيلاً للمعارض المانع ، لكن

المقصود أنه لا يحتاج حصول ذلك في الفطرة إليه مطلقا .

وأیضا فالإقرار بالصانع بدون عبادته ، بالمحبة له والذل له وإخلاص الدين له ، لا يكون نافعا ، بل الإقرار مع البعض أعظم استحقاقا للعذاب ، فلا بد أن يكون في الفطرة مقتض للعلم ، ومقتض للمحبة ، والمحبة مشروطة بالعلم ، فإن مالا يشعر به الإنسان لا يحبه ، والحب للمحوبات لا يكون بسبب من خارج ، بل هو جبلى فطرى ، وإذا كانت المحبة جبلية فطرية ، فشرطها — وهو المعرفة أيضا — جبلى فطرى ، فلا بد أن يكون في الفطرة محبة الخالق مع الإقرار به .

الفطرة الصحيحة أصل الخنيفة

وهذا أصل الخنيفة التى خلق الله خلقه عليها ، وهو فطرة الله التى أمر الله بها . وأیضا فإذا كانت المحبة فطرية ، وهى مشروطة بالشعور ، لزم أن يكون الشعور أيضا فطريا ، والمحبة له أيضا فطرية ، لأنها لو لم تكن فطرية ، لكانت النفس قابلة لها ولضدها على السواء ، وهذا ممتنع كما تقدم . وإذا كانت في الفطرة أرجح ، لزم وجودها في الفطرة ، وإلا كانت ممكنة الحصول وعدمه ، كما في المجوسية وغيرها من الكفر ، فتبقى الخنيفة مع المجوسية ، كاليهودية مع المجوسية ، وهذا باطل كما تقدم . فعلم أن الخنيفة من موجبات الفطرة ومقتضياتها ، والحب لله والخضوع له والإخلاص له هو أصل أعمال الخنيفة ، وذلك مستلزم للإقرار والمعرفة ، ولازم اللازم لازم ، وملزوم الملزوم ملزوم ، فعلم أن الفطرة ملزومة لهذه الأحوال ، وهذه الأحوال لازمة لها ، وهو المطلوب .

قال أبو عمر : « قد مضى في الفطرة ومعناها عند العلماء ما بلغنا عنهم والحمد لله ، وأما أهل البدع فمنكروا لكل ما قاله العلماء في تأويل قوله : « وإذا أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم » (سورة الأعراف : ١٧٢) الآية ، قالوا : ما أخذ الله من آدم ولا من ذريته ميثاقا قط قبل خلقه إياهم ، وما خلقهم قط إلا في بطون أمهاتهم ، وما استخرج قط من ظهر آدم ذرية تخاطب ، ولو كان ذلك لأحياءهم ثلاث مرات .

والقرآن قد نطق عن أهل النار : « قالوا ربنا أمتنا اثنتين واحييتنا اثنتين »
(سورة غافر : ١١) من غير انكار عليهم .

وقال تعالى تصديقا لذلك : « وكنتم أمواتا فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم »
(سورة البقرة : ٢٨) قالوا : وكيف يخاطب الله عز وجل من لا يعقل ؟ وكيف
يجيب من لا عقل له ؟ أم كيف يحتج عليهم بميثاق لا يذكرونه ؟ أم كيف يؤاخذون
بما قد نسوه ولم يذكروه ، ولا يذكر أحد أن ذلك عرض له أو كان منه ؟

قالوا : وإنما أراد الله بقوله : « وإذا أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم
ذرياتهم » الآية (سورة الأعراف : ١٧٢) : اخراجه إياهم في الدنيا ، وخلقهم لهم ،
واقامة الحجة عليهم ، فإن فطرهم ونبأهم فطرة : إذا بلغوا ، وعقلوا ، علموا أن
الله ربهم . ثم اختلف القائلون بهذا كله في المعرفة : هل تقع ضرورة أو اكتسابا ؟
على ما قد ذكرنا في غير هذا المكان .

قلت : ليس المقصود هنا الكلام على هذه الآية وتفسيرها ، والكلام في معرفة
حاصلة قبل الولادة أو نفيها ، بل المقصود اثبات المعرفة الفطرية الحاصلة بعد الولادة
وإذا كان من نفاة الأول من يقول : إن هذه ضرورية ، فكيف بمن أثبت الثنتين ،
وهذه الأقوال التي ذكرها منها اثنان من جنس ، وهو قول من يقول : ولدوا على
ماسبق به القدر ، أو على ذلك ، وكانوا مفطورين عليه من حين الميثاق الأول ،
منهم مقرر طوعا وكرها . أو اثنان من جنس ، وهو قول من يقول : ولدوا قادرين
على المعرفة ، وقول من يقول : ولدوا قابلين لها وللتهود والتنصر ، إما مع التساوى ،
وإما مع رجحان القبول للإسلام .

وأما قول من يقول : ولدوا على فطرة الإسلام ، أو على الاقرار بالصانع ، وإن
لم يكن ذلك وحده ايمانا ، أو على المعرفة الأولى يوم أخذ الميثاق عليهم — فهذه
الثلاثة لا منافاة بينها ، بل يحصل بها المقصود .

والكتاب — والسنة — دل على ما اتفقت عليه من كون الخلق مفطورين على
دين الله ، الذى هو معرفة الله والاقرار به ، بمعنى أن ذلك موجب فطرتهم ،

وبمقتضاها يجب حصوله فيها ، إذا لم يحصل ما يعوقها ، فحصوله فيها لا يقف على وجود شرط ، بل على انتفاء مانع .

ولهذا لم يذكر النبي ﷺ لموجب الفطرة شرطا ، بل ذكر ما يمنع موجبها ، حيث قال : كل مولود يولد على الفطرة فأبوه يهودانه وينصرانه ويمجسانه ، كما قال تعالى : « فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون . منيبين إليه واتقوه وأقيموا الصلاة ولا تكونوا من المشركين . من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا كل حزب لديهم فرحون » (سورة الروم : ٣٠ — ٣٢) فأخبر أن المشركين مفترقون .

ولهذا قال ﷺ في الحديث الصحيح : إن الله يرضى لكم ثلاثا : أن تعبدوه لا تشركوا به شيئا ، وأن تعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا ، وأن تناصحوا من ولاه الله أمركم^(٩) .

وقد قال الله تعالى : « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه كبر على المشركين ما تدعوهم إليه » (سورة الشورى : ١٣) ، وقال تعالى : « كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين » (سورة البقرة : ٢١٣) .

وقال تعالى : « يأياها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحا إني بما تعملون عليم . وأن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاتقون . ففقطعوا أمرهم بينهم زبرا كل حزب بما لديهم فرحون » (سورة المؤمنون : ٥١ — ٥٣) .

وأصل الدين الذي فطر الله عليه عبادة ، كما قال : « خلقت عبادى حنفاء ، فاجتالهم الشياطين ، وحرمت عليهم ما أحللت لهم ، وأمرتهم أن يشركوا بى ما لم أنزل به سلطانا » . فهو يجمع أصليين :

(٩) الحديث عن أبى هريرة رضى الله عنه مع زيادات فى بعض الألفاظ فى : مسلم ١٣٤٠ / ٣ (كتاب الأفضية ، باب النهى عن كثرة المسائل من غير حاجة) ، الموطأ ٩٩٠ / ٢ (كتاب الكلام ، باب ماجاء فى اضاعة المال) المسند (ط . الحلبي) ٣٦٧ / ٢ .

أحدهما : عبادة الله وحده لا شريك له ، وإنما يعبد بما أحبه وأمر به ، وهذا هو المقصود الذى خلق الله له الخلق ، وضده الشرك والبدع .

والثانى : حل الطيبات التى يستعان بها على المقصود ، وهو الوسيلة . وضدها تحريم الحلال . والأول كثير فى النصارى ، والثانى — وهو تحريم الطيبات — كثير فى اليهود ، وهما جميعا فى المشركين .

ولهذا ذم الله تعالى المشركين على هذين النوعين فى غير موضع من كتابه ، كسورة الأنعام والأعراف ، يذكر فيها ذمهم على ما حرموه من المطاعم والملابس وغير ذلك ، وذمهم على ما ابتدعوه من العبادات التى لم يشرعها الله تعالى .

وفى الحديث : أحب الدين إلى الله الخفيفة السمحة^(١٠) . فنعبده وحده بفعل ما أحبه ، ونستعين على ذلك بما أحله .

كما قال تعالى : « يأيها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحا إني بما تعملون عليم » (سورة المؤمنون : ٥١) . .

وهذا هو الدين الذى فطر الله عليه خلقه ، فإنه محبوب لكل أحد ، فإنه يتضمن الأمر بالمعروف الذى تحبه القلوب ، والنهى عن المنكر الذى تبغضه ، وتحليل الطيبات النافعة ، وتحريم الخبائث الضارة .

الفطرة تدل على خالقها

وهذا الذى أخبر به النبى ﷺ من أن كل مولود يولد على الفطرة ، مما تقوم الأدلة العقلية على صدقه ، كما أخبر الصادق المصدوق ، وتبين أن من خالف مدلول هذا الحديث فإنه مخطئ فى ذلك .

وبيان ذلك من وجوه :

(١٠) الحديث عن أبى بن كعب وابن عباس رضى الله عنهم ، فى : البخارى ١ / ١٢ (كتاب الأيمان ، باب الدين يسر ، سنن الترمذى (ط . المدينة المنورة) ٥ / ٣٧٠ (كتاب المناقب ، باب فضل أبى بن كعب) ، المسند (ط . المعارف) ٣ / ٣٥٥ .

أحدها : أن يقال : لا ريب أن الانسان قد يحصل له تارة من الاعتقادات والارادات ما يكون حقا ، وتارة ما يكون باطلا ، فإن اعتقاداته قد تكون مطابقة لمعتقدها وهو الحق ، وقد تكون غير مطابقة وهو الباطل ، والخبر عن هذا صدق وعن هذا كذب . والارادات تنقسم إلى ما يوافق مصلحته ، وهو جلب المنفعة له ، وإلى مالا يوافق مصلحته بل يضره .

فإن الانسان حساس متحرك بالارادة . ولهذا قال ﷺ : أَصْدَقُ الْأَسْمَاءِ : الْحَارِثُ وَهُمَامٌ ، وَأَحِبُّهَا إِلَى اللَّهِ : عَبْدُ اللَّهِ وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ ، وَأَقْبَحُهَا : حَرْبٌ وَمِرَّةٌ^(١) فإن الانسان لا بد له من حرب وهو العمل والحركة الارادية ، ولا بد له من أن يهتم بالأمور : منها ما يهتم به ويفعله ، ومنها ما يهتم به ولا يفعله ، فإن كان المراد موافقا لمصلحته كانت الإرادة حسنة محمودة ، وإن كان مخالفا لمصلحته كانت الإرادة سيئة مذمومة ، كمن يريد ما يضر عقله ونفسه وبدنه .

وإذا كان الإنسان تارة تكون تصديقاته واراداته حسنة محمودة ، وتارة تكون سيئة ، فلا يخلو : إما أن تكون نسبة نفسه إلى النوعين نسبة واحدة ، بحيث لا يترجح أحد الصنفين على الآخر بمرجح من نفسه ، أو لا بد أن تكون نفسه مرجحة لأحد النوعين .

فإن كان الأول ، لزم أن لا يوجد أحد الصنفين إلا بمرجح منفصل عنه ، ثم ذلك المرجح المنفصل إذا قدر مرجحان : أحدهما يرجح الصدق الذي ينفعه ، والآخر يرجح الكذب الذي يضره ، فإما أن يتكافأ المرجحان ، أو يترجح أحدهما ، فإن تكافأ المرجحان لزم أن لا يحصل واحد منهما ، وهو خلاف المعلوم بالضرورة ، فإننا نعلم انه إذا عرض على كل أحد أن يصدق ، وأن ينتفع ، وأن يكذب ويتضرر ،

(١١) جاء الحديث بتأمله مع اختلاف في ترتيب الأسماء عن أبي وهب الجشمي وابن عمر رضي الله عنهم في : المسند (ط . الخليلي) ٤ / ٣٤٥ . وجاء نصفه في : مسلم ٣ / ١٦٨٢ (كتاب الآداب ، باب النهي عن التكني بأبي القاسم وبيان ما يستحب من الأسماء) ، سنن ابن ماجه ٢ / ١٢٢٩ (كتاب الأدب ، باب ما يستحب من الأسماء) سنن النسائي (بشرح السيوطي) ٦ / ١٨١ (كتاب الخيل ، باب ما يستحب من الخيل) ، الدارمي ٢ / ٢٩٤ (كتاب الاستئذان ، باب ما يستحب من الأسماء) ، سنن الترمذي (ط . المدينة) ٤ / ٢١٢ (كتاب الآداب ، باب ما يستحب من الأسماء) .

مال بفطرته إلى أن يصدق ويتنفع ، وإذا كان لابد من ترجيح أحدهما فترجح الكذب الضار — مع فرض تساوى المرجحين — أولى بالامتناع من تكافيهما ، فتعين أنه إذا تكافأ المرجحان فلا بد أن يترجح عنده الصدق والنفع ، وهو المراد باعتقاد الحق وإرادة الخير .

فعلّم أن في فطرة الانسان قوة تقتضى اعتقاد الحق وإرادة النافع ، وحيثُذا بالإقرار بوجود الصانع ومعرفته والايان به هو الحق أو نقيضه ؟

والثانى معلوم الفساد قطعاً ، فتعين الأول . وحيثُذا فيجب أن يكون في الفطرة ما يقتضى معرفة الصانع والايان به .

وأيضاً فإنه مع الإقرار به ، إما أن تكون محبته أنفع للعبد أو عدم محبته ، والثانى معلوم الفساد . وإذا كان الأول أنفع له ، كان في فطرته محبة ما ينفعه .

وأيضاً فإنه إما أن تكون عبادته وحده لا شريك له أكمل للناس علماً وقصداً ، أو الاشراك به . والثانى معلوم الفساد ، فوجب أن يكون في فطرته مقتضى يقتضى توحيداً .

وأيضاً فإما أن يكون دين الإسلام مع غيره من الأديان متماثلين ، أو الإسلام مرجوحاً أو راجحاً . والأول والثانى باطلان باتفاق المسلمين ، وبأدلة كثيرة ، فوجب أن يكون في الفطرة مقتضى يقتضى خير الأمرين لها ، وامتنع أن تكون نسبة الإسلام وسائر الملل إلى الفطرة واحدة ، سواء كانت نسبة قدرة ، أو نسبة قبول .

وإذا لزم أن يكون في الفطرة مرجح للحنيفية التى أصلها معرفة الصانع ومحبته ، وإخلاص الدين له ، فإما أن يكون مع ذلك لا يوجد مقتضاها إلا بسبب منفصل ، مثل من يعلمه ويدعوه ، أو يمكن وجود ذلك بدون هذا السبب المنفصل .

فإن كان الأول لزم أن يكون موجبها متوقفاً على مخاطب منفصل دائماً ، فلا يحصل بدونه ألبتة . ثم القول فى حصول موجبها لذلك المخاطب المنفصل ، كالتقول فى الأول ، وحيثُذا فيلزم التسلسل فى المخاطبين ، ووجود مخاطبين لا يتناهون ، وهم أيضاً مخاطبون ، وهذا تسلسل فى الفاعلين ، وهو ممتنع .

وإن كان في المخاطبين من حصل له بموجب الفطرة بلا مخاطب منفصل ، دل على امكان ذلك في الفطرة ، فبطل هذا التقدير : وهو كون موجب الفطرة لا يحصل قط إلا لمخاطب منفصل . وإذا أمكن حصول موجب الفطرة بدون مخاطب منفصل ، علم أن في الفطرة قوة تقتضى ذلك ، وأن ذلك ليس موقوفاً على مخاطب منفصل ، لكن قد يكون لذلك المقتضى معارض مانع ، وهذا هو الفطرة .

وهذا الدليل يقتضى أنه لا بد في الفطر ما يكون مستغنياً عن مخاطب منفصل في حصول موجب الفطرة ، لكن لا يقتضى أن كل واحد كذلك ، لكن إذا عرف أن ما جاز على أحد الانسانين يجوز على الآخر تماثلهما في النوع ، أمكن ذلك في حق كل شخص ، وهو المطلوب .

الوجه الثاني : أن يقال : إذا ثبت أن نفس الفطرة مقتضية لمعرفته ومحبهه ، حصل المقصود بذلك ، وإن لم تكن فطرة كل أحد مستقلة بتحصيل ذلك ، بل يحتاج كثير منهم في حصول ذلك إلى سبب معين للفطرة : كالتعليم والتخصيص . فإن الله قد بعث الرسل ، وأنزل الكتب ، ودعوا الناس إلى موجب الفطرة : من معرفة الله وتوحيده ، فإذا لم يحصل مانع يمنع الفطرة ، وإلا استجابت لله ورسله ، لما فيها من المقتضى لذلك .

ومعلوم أن قوله : كل مولود يولد على الفطرة ، ليس المراد به أنه حين ولدته أمه يكون عارفاً بالله موحداً له ، بحيث يعقل ذلك . فإن الله يقول : « **والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً** » (سورة النحل : ٧٨) .

ونحن نعلم بالاضطرار أن الطفل ليس عنده معرفة بهذا الأمر ، ولكن ولادته على الفطرة تقتضى أن الفطرة تقتضى ذلك ، وتستوجبها بحسبها . فكلما حصل فيه قوة العلم والارادة ، حصل من معرفتها بربها ، ومحبتها له ، ما يناسب ذلك . كما أنه ولد على أنه يحب جلب المنافع ودفع المضار بحسبه . وحينئذ فحصول موجب الفطرة ، سواء توقف على سبب ، وذلك السبب موجود من خارج ، أو لم يتوقف ، على التقديرين يحصل المقصود . ولكن قد يتفق لبعضها فوات الشرط أو وجود مانع ، فلا يحصل مقصود الفطرة .

الوجه الثالث : أن يقال : من المعلوم أن النفوس إذا حصل لها معلم ومخصص ، حصل لها من العلم والارادة بحسب ذلك . ومن المعلوم أن كل نفس قابلة للعلم و ارادة الحق . ومعلوم أن مجرد التعليم والتخصيص لا يوجب العلم والارادة ، لولا أن في النفس قوة تقبل ذلك ، وإلا فلو علم البهائم والجمادات وحضضها ، لم يحصل لها ما يحصل لبنى آدم ، والسبب في الموضعين واحد ، فعلم أن ذلك لاختلاف القوابل .

ولهذا يشترك الناس في سماع القرآن ، ويتفاوتون في آثاره فيهم من العلم والحال ، وهكذا في سائر الكلام . وإذا كان كذلك علم أن في النفوس قوة تقتضى العلم والارادة .

يبين ذلك أن ذلك المرجح إذا حصل من خارج ، فمعلوم أنه نفسه لا يوجب بنفسه حصول العلم والارادة في النفس ، إلا بقوة منها تقبل ذلك ، وتلك القوة لا تتوقف على أخرى ، وإلا لزم التسلسل الذى لا يتناهى بين طرفين متناهيين ، أو الدور القبلى ، وكلاهما ممتنع بالضرورة واتفاق العقلاء .

فهذا يدل على أن في النفس قوة ترجح الدين الحق على غيره . وحينئذ فال مخاطب إنما عليه تنبيهها على مالا تعلمه لتعلمه ، أو تذكيرها بما كانت ناسية لتذكره ، أو تحضيضها على مالا تريده لتريده ، ونحو ذلك .

وكل هذه الأمور يمكن أن تحصل بخواطر في النفس تقتضى تنبيهها وتذكيرها وتحضيضها . واعتبار الانسان ذلك من نفسه يوجب علمه بذلك ، فإن ما يسمعه الانسان من كلام البشر يمكن أن يخطر له مثله في قلبه . فعلم أن الفطرة يمكن حصول اقرارها بالصانع والمحبة والاخلاص له بدون سبب منفصل ، وأنه يمكن أن تكون الذات كافية في ذلك .

ومن المعلوم أنه إذا كان المقتضى لذلك قائما في النفس وقدر عدم المعارض ، فالمقتضى السالم عن المعارض المقاوم يوجب مقتضاه ، فعلم أن الفطرة السليمة إذا لم يحصل لها من يفسدها كانت مقرة بالصانع ، عابدة له .

فإن قيل : هذه الخواطر التي تخطر للانسان قد تحصل لبعض الناس دون بعض ، بحسب ما يتفق من الأسباب ، كما أن بعض الناس يحصل له من يخاطبه دون بعض ، فليسوا مشتركين في أسباب الخواطر والخطاب .

قيل : إذا لم تكن الخواطر متوقفة على مخاطب من خارج ، كانت الفطرة الانسانية هي المقتضية لذلك ، وإن كان ذلك بأسباب يحدثها الله من إلهام ملك أو غيره ، لكن المقصود أنه لا يحصل لها ذلك بواسطة تعلم انسان ودعائه . وهذا هو المقصود بيانه من كونها ولدت على الفطرة ، ليس المراد أنه يجب وجود الهدى لكل انسان ، فإن هذا خلاف الواقع . والحديث قد بين ان المولود يعرض له من يغير فطرته .

الوجه الرابع : أن يقال : هب أنه لابد من الداعي المعلم من خارج ، لكن في النفس ما يوجب ترجيح الحق على الباطل في الاعتقادات والارادات ، وهذا كاف في كونها ولدت على الفطرة .

الوجه الخامس : أن يقال : المقصود أنه إذا لم يحصل الفساد الخارج ولا المصلح الخارج ، كانت الفطرة مقتضية للصالح ، لأن المقتضى فيها للعلم والارادة النافعة قائم ، والمانع زائل ، إذ ليس في الفطرة نفسها مانع من ذلك ، ومع وجود المقتضى السالم عن المعارض المقاوم ، يجب وجود مقتضاه .

والأول استدلال بوقوع الاقرار بدون سبب منفصل على وجود المقتضى التام في الفطرة ، وهذا استدلال بوجود المقتضى التام على حصول مقتضاه .

وليس المقصود هنا أن المقتضى التام يجب وجوده لكل أحد ، فإن هذا ممتنع ، بل أن الفطرة تقتضى وجوده ، كما تقتضى فطرة الصبي شرب لبن أمه ، فلو لم يعرض له مانع للزم وجود الشرب ، لكن قد يعرض له مرض فيه أو في أمه أو غير ذلك ، يوجب نفوره عن شرب لبنها ، وحب العبد لربه هو مفطور فيه ، أعظم مما فطر فيه حبه للبن أمه .

قال الله تعالى : « فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ

ذكرا» (سورة البقرة : ٢٠٠) ، فلو لم يكن المقتضى التام ممكن وجوده في الفطرة ، لم يحصل موجبها إلا بمرجح من خارج ، وهو خلاف الواقع ، ولأنها إذا خلت عن الأسباب الخارجة ، لم يكن بد من وجود صلاحها أو فسادها ، والثاني ممتنع ، فتعين الأول .

الوجه السادس : أن السبب الذى فى الفطرة : إما أن يكون مستلزما للمعرفة والمحبة ، وإما أن يكون مقتضيا لها بدون استلزام ، وعلى التقديرين يحصل المقصود .

الوجه السابع : أن النفس لا تخلو عن الشعور والارادة ، بل هذا الخلو ممتنع فيها . فإن الشعور والارادة من لوازم حقيقتها ، ولا يتصور أن تكون النفس إلا شاعرة مريدة ، ولا يجوز أن يقال : إنها قد تخلو فى حق الخالق تعالى عن الشعور بوجوده وعدمه ، وعن محبته وعدم محبته : وحيث فلا يكون الاقرار به ومحبه من لوازم وجودها ، ولو لم يكن لها معارض ، بل هذا باطل .

وذلك أن النفس لها مطلوب مراد بضرورة فطرتها ، وكونها مريدة من لوازم ذاتها ، لا يتصور أن تكون نفس الانسان غير مريدة .

ولهذا قال ﷺ : « أَصْدَقُ الْأَسْمَاءِ الْحَارِثُ وَهُمَامٌ » ، وهى حيوان ، وكل حيوان متحرك بالارادة ، فلا بد لها من حركة ارادية ، وإذا كان كذلك فلا بد لكل مريد من مراد ، والمراد إما أن يكون مرادا لنفسه أو لغيره ، والمراد لغيره لابد أن ينتهى إلى مراد لنفسه ، فيمتنع أن تكون جميع المراتد مرادات لغيرها ، فإن هذا تسلسل فى العلل الغائية ، وهو ممتنع ، كامتناع التسلسل فى العلل الفاعلية ، بل أولى . وإذا كان لابد للانسان من مراد لنفسه ، فهذا هو إله الذى يأله القلب . فإذا لابد لكل عبد من اله . فعلم أن العبد مفطور على أن يحب إلهه .

ومن الممتنع أن يكون مفطورا على أن يأله غير الله لوجوه :

(١) منها : أن هذا خلاف الواقع .

(٢) ومنها : أنه ليس هذا المخلوق ، بأن يكون الها لكل الخلق ، بأولى من

هذا .

(٣) ومنها : أن المشركين لم يتفقهوا على إله واحد ، بل عبد كل قوم ما استحسوه .

(٤) ومنها : أن ذلك المخلوق إن كان ميتا فالحي أكمل من الميت ، فيمتنع أن يكون الناس مفطورين على عبادة ميت ، وإن كان حيا فهو أيضا مريد ، فله إله يألهه ، فلو كان هذا يأله هذا ، وهذا يأله هذا ، لزم الدور الممتنع ، أو التسلسل الممتنع ، فلا بد لهم كلهم من إله يألهونه .

فإن قلت : ما ذكرته يستلزم أنه لا بد لكل حي من إله ، أو لكل إنسان من إله ، لكن لم لا يجوز أن يكون مطلوب النفس مطلق المألوه ، لا مألوها معينا ، وجنس المراد لا مرادا معينا ؟

قيل : هذا ممتنع ، فإن المراد إما أن يراد لنوعه أو لعينه ، فالأول مثل كون العطشان يريد ماء . والسغبان يريد طعاما ، فأرادته هنا لم تتعلق بشيء معين ، فإذا حصل عين من النوع حصل مقصوده .

والمراد لذاته لا يكون نوعا ، لأن أحد المعينين ليس هو الآخر ، فلو كان هذا مرادا لذاته ، للزم أن لا يكون الآخر مرادا لذاته ، وإذا كان المراد لذاته هو القدر المشترك بينهما ، لزم أن يكون ما يختص به أحدهما ليس مرادا لذاته ، وإذا لم يكن مرادا لذاته ، لزم أن يكون ما يختص به كل منهما ليس مرادا لذاته .

والكل لا وجود له في الأعيان إلا معينا^(١٢) ، فإذا لم يكن في المعينات ماهو مراد لذاته ، لم يكن في الموجودات الخارجية ماهو مراد لذاته ، فلا يكون فيها ما يجب أن يأله أحد ، فضلا عما يجب أن يأله كل أحد .

فتبين أنه لا بد من إله معين ، هو المحبوب لذاته من كل حي ، ومن الممتنع أن يكون هذا غير الله ، فلزم أن يكون هو الله ، وعلم أنه لو كان فيهما آلهة إلا الله

(١٢) يعنى أن المعاني الكلية المطلقة لا توجد في الخارج الحسى وإنما يوجد أفرادها فقط ويقتصر وجود المعنى الكلى على الذهن والتصور العقلى فقط مثل الإنسان ، والحيوان ، والطبيعة ، والمادة .

لفسدتا ، وأن كل مولود ولد على حجة هذا الاله ، ومحبة مستلزمة لمعرفته ، فعلم
أن كل مولود ولد على محبة ومعرفة ، وهو المطلوب .

وهذا الدليل يصلح أن يكون مستقلا ، وهذا بخلاف ما يراد جنسه ، كالطعام
والشراب ، فإنه ليس فى ذلك ماهو مراد لذاته ، بل المراد دفع ألم الجوع والعطش ،
أو طلب لذة الأكل والشرب . وهذا حاصل بنوع الطعام والشراب ، لا يتوقف على
معين بخلاف ماهو مراد ومحبوب لذاته ، فإنه لا يكون إلا معينا .

الوجه الثامن : أن يقال : اليهود عندهم نوع من المعرفة بالحق لكن بلا عمل
به ، بل مع بغض ونفور عنه واستكبار . والنصارى معهم نوع من المحبة والطلب
والارادة ، لكن بلا علم ، بل مع ضلال وجهل . ولهذا قال النبى ﷺ : « اليهود
مغضوب عليهم ، والنصارى ضالون » رواه الترمذى وصححه .

وأمرنا الله أن نقول فى صلاتنا : « اهدنا الصراط المستقيم . صراط الذين
أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين » (سورة الفاتحة : ٦ ، ٧) آمين .
فإن النعمة المطلقة لا تحصل إلا بمعرفة الحق وإتباعه ، وإذا كان كذلك ، والانسان
يحتاج إلى هذا وهذا ففطرته السليمة : إما أن تكون مقتضية لمعرفة الحق دون العمل
به ، أو للعمل به دون معرفته ، أو لهما ، أو لا لواحد منهما .

فإن كان الرابع : فيلزم أن يستوى عندها الصدق والكذب ، والاعتقاد المطابق
والفاسد ، واردة ما ينفعها واردة ما يضرها ، وهذا خلاف ما يعلم بالחס الباطن
والظاهر وبالضرورة .

وإن كان الثالث : فيلزم أن يستوى عندها مع العمل أن تعلم وأن تجهل ، وأن
تهتدى وأن تضل ، وأن لا يكون فيها مع استواء الدواعى الظاهرة ميل إلى أحدهما ،
وهو أيضا خلاف المعلوم بالחס والضرورة .

وإن كان الثانى : فيلزم أن يستوى عندها ارادة الخير النافع والشر الضار دائما ،
إذا استوت الدواعى الخارجة . وهو أيضا خلاف الحس الباطن والظاهر ، وخلاف

الضرورة . فتبين أنه لا يستوى عندها هذان ، بل يترجح عندها هذا وهذا جميعا .
وحيث فلا تكون مفطورة لا على يهودية ولا على نصرانية ، فعلى المجوسية أولى ،
ويلزم أن تكون مفطورة على الحنيفية المتضمن لمعرفة الحق والعمل به ، وهو
المطلوب .

الفصل العاشر

الإنسان والعبودية لله^(١)

أقوال العلماء فى الآية :

قال الله تعالى : « وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون » (سورة الذاريات : ٥٦) ، وللناس فى هذه العبادة التى خلقوا لها قولان :

أحدهما : أنها وقعت منهم . ثم هؤلاء منهم من يقول : جميعهم خلقوا لها ، ومنهم من يقول : إنما خلق لها بعضهم .

والقول الثانى : أنهم كلهم خلقوا لها ، ومع ذلك فلم تقع إلا من بعضهم ، هؤلاء حزبان : حزب يقولون : إن الله لم يشأ إلا العبادة ، لكنهم فعلوا مالا يشاؤه بغير قدرته ولا مشيئته ، وهم القدرية المنكرون لعموم قدرته ومشيئته وخلقهم .

والثانى يقولون : بل كل ما وقع فهو بمشيئته وقدرته وخلقهم ، لكن هو لا يجب

(١) يشرح المصنف فى هذا الفصل الوظيفة التى خلق الإنسان لها فى هذه الحياة من خلال شرحه للآية الكريمة : وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون « وبين أن عمارة الأرض هى جزء من عبودية الإنسان لله حيث ينفذ أوامره ونواهيته فى علاقته بالإنسان وبأشياء هذا العالم ليحقق معنى الاستخلاف فى الأرض ، ثم يتعرض لبعض القضايا اللغوية فى الآية فيذكر أقوال العلماء فى معنى اللام فى قوله : « إلا ليعبدون » وهل هى لام التعليل أم لام الغاية والعاقبة ويأتى بشواهد من القرآن يرجح بها رأى الذى يراه ثم يذكر أقوال العلماء فى معنى العبادة ، وهل هى المعرفة أو العبادة بمعنى الالتزام بالأوامر والنواهي فيورد أقوال السلف ويرجح ما يراه ويستدل على رأيه بآيات كثيرة وأحاديث صحيحة ، ثم يفرق بين معنى العبودية القهرية والعبودية الاختيارية ويبين أن الأولى ليست مناط الإيمان والكفر ولا يتعلق بها ثواب ولا عقاب أما العبودية الاختيارية فهى وحدها مناط الإيمان وبها يتعلق الثواب والعقاب فى الآخرة .

إلا العبادة التي خلقهم لها ، ولا يأمر إلا بذلك ، فمنهم من أعانته ففعل المأمور به ، ومنهم من لم يفعله .

واللام عند هؤلاء كاللام في قوله : « ولتكمّلوا العدة وتكبروا الله على ما هداكم ولعلكم تشكرون » (سورة البقرة : ١٨٥) ، وفي قوله : « ولكل أمة جعلنا منسكا ليزكروا اسم الله على ما رزقهم من بهيمة الأنعام فإلهكم إله واحد فله أسلموا وبشر الخبيثين » (سورة الحج : ٣٤) .

وقوله تعالى : « اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون » (سورة البقرة : ٢١) . على قول الاكثرين ، الذين يجعلون (لعل) متعلقة بقوله : « خلقكم » كما قال « وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون » (سورة الذاريات : ٥٦) .

وقوله : « كذلك سخرها لكم لتكبروا الله على ما هداكم وبشر المحسنين » (سورة الحج : ٣٧) .

وقوله : « الله الذي خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن يتنزل الأمر بينهن لتعلموا أن الله على كل شيء قدير وأن الله قد أحاط بكل شيء علما » (سورة الطلاق : ١٢) .

وقوله : « جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس والشهر الحرام والهدى والقلائد ذلك لتعلموا أن الله يعلم ما في السموات وما في الأرض وأن الله بكل شيء عليم » (سورة المائدة : ٩٧) .

وقوله : « وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بأذن الله » (سورة النساء : ٦٤) .

ومنه قوله : « ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون » (سورة المائدة : ٦) .

وقوله : « يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم ويتوب عليكم والله عليم حكيم . والله يريد أن يتوب عليكم ويريد الذين يتبعون الشهوات أن

تميلوا ميلا عظيما . يريد الله أن يخفف عنكم وخلق الانسان ضعيفا » (سورة النساء : ٢٦ — ٢٨) ، ونحو ذلك مما فيه : أن الله يفعل فعلا لغاية يحبها ويرضاها ، ويأمر بها عباده ، وإذا حصلت لهم كان فيها نجاتهم وسعادتهم ، ثم منهم من يعينه على فعلها ، ومنهم من لا يفعلها ، فإن هذا قد أشكل على طائفة من الناس ، وقالوا : كيف يفعل .

فيقال : الغاية التي يراد الفعل لها هي غاية مرادة للفاعل ، ومراد الفاعل نوعان : فإنه تارة يفعل فعلا ليحصل بفعله مراده ، فهذا لا يفعله ، وهو يعلم أنه لا يكون . والله تعالى يفعل ما يريد ، فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن ، ولكن الله يفعل ما يريد . وتارة يريد من غيره أن يفعل فعلا باختياره ، لينتفع بذلك الفاعل بفعله ، ويكون ذلك محبوبا للفاعل الأول ، كمن يبنى مسجدا ليصلي فيه الناس ، ويعطيهم مالا ليحجوا به ويجاهدوا به ، وسلاحا ليجاهدوا به ، ويأمرهم بالمعروف ليفعلوه ، وينهاهم عن المنكر ليتروكه ، وهم إذا فعلوا ما أَرَادَهُمْ ومنهم ، كان صلاحا لهم ، وكان ذلك محبوبا له ، وإن لم يفعلوا ذلك ، لم يكن صلاحا لهم ولا حصل محبوبه منهم . ثم هذا قد لا يكون قادرا على فعل ما أمروا به اختيارا .

ولهذا زعمت القدرية النافية أن الرب ليس قادرا على هدى العباد ، وهو خطأ عند أهل السنة ، وهو يكون قادرا ، فإنه سبحانه لو شاء لآتى كل نفس هداها : « ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا » (سورة يونس : ٩٩) .

لكن المخلوق قد يعين بعض من أمره لمصلحة له في اعاقته ، ولا يعين آخر ، والرب تعالى قد يعين المؤمنين فيفعلوا ما أمروا به ، وأحبه الله منهم ، ولا يعين آخرين ، لما له في ذلك من الحكمة ، فإن الفعل لا يوجد إلا بلوازمه وانتفاء أضراده . وقد يكون في وجود ذلك فوات حكمة له ، هي أحب إليه من طاعة أولئك ، أو وجود شيء دفعه أحب إليه من حصول معصية أولئك .

وحينئذ فإذا أمر العباد ونهاهم ، ليطيعوه ويعبدوه ، ويفعلوا ما أحبه ، وينالوا كمالهم الذي هو غايتهم التي خلقوا لها ، جاز أن يقال : « وما أرسلنا من رسول

إلا ليطاع بإذن الله » (سورة النساء : ٦٤) وأن يقال : « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » (سورة البقرة : ١٨٥) .

وأن يقال : « يريد الله ليعين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم ويتوب عليكم » (سورة النساء : ٢٦) .

وأن يقال : « ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم » (سورة المائدة : ٦) ونحو ذلك .

وإن كان هو لم يخلق ما أمر به ، وإذا خلقهم وخلق لهم ما ينتفعون به ، ليعبدوه ويطيعوه ، ويشكروه ويذكروه ، ويبلغوا الغاية المحمودة في حقهم ، التي يحبها ويرضاها لهم — صح أن يقال : إنما خلقهم ليعبدوه ، وإن كان هو لم يخلق لكل منهم ما به يصير عابدا له ، كما جاز أن يقال : إنما بنيت المسجد ليصلوا فيه ، وإنما أعطيتهم المال ليحجوا ويجاهدوا ونحو ذلك ، فإنه ليس من شرط من فعل فعلا لغاية يفعلها غيره ، أن يكون هو فاعلا لتلك الغاية .

ثم إذا علم أن كثيرا من هؤلاء لا يصلى ولا يحج ولا يجاهد ، وأن من يأمره بالمعروف وينهاه عن المنكر لا يطيعه ، لم يمنع ذلك أن يفعل ما يفعل ، ويأمر بما أمر به ، لأن نفس ذلك الفعل وذلك الأمر مصلحة له ، وهذا موجود في المخلوق والخالق ، فإن المخلوق — كالرسول وغيره — يأمر وينهى ، وإن كان يعلم أنه لا يطاع ، لأن نفس أمره لهم ، له فيه مصلحة ومنفعة وثواب ، وفيه حكمة في حق المأمور والمنهى .

وكذلك يفعل ما يفعل لمصالح الناس ، وإن علم أنهم لا يفعلون ذلك ، إذا كان له في ذلك أجر ومثوبة ومصالح أخرى ، فإنه إذا كان بعض الناس يصلى في المسجد ، وبعضهم لا يصلى فيه ، قامت حجته على من لم يصل واستحق العقوبة ، وكان قد أزاح عن نفسه العلة ، بأن يقال : لم يبين لهم مسجدا يصلون فيه .

والخالق تعالى أرسل الرسل ، وأنزل الكتب ، وأنذر العباد ، وأزاح عنهم ، وفعل بهم من الأسباب التي بها يتمكنون من الطاعة ، أعظم مما يفعله كل أمر غيره

بالمأمورين ، فليس أحد أزاح علل المأمورين أعظم من الله ، فلا تقوم حجة أمر على المأمور ، إلا وحجة الله على عباده أقوم ، ولا يستحق مأمور من أمره ذما ولا عقابا لمعصيته إلا واستحقاق عصاة الله لأمره أعظم استحقاقا وذما ، ولا أحد أحب إليه العذر من الله ، من أجل ذلك أرسل الرسل مبشرين ومنذرين ، ولا يسر أمر على مأموريه ويرفع عنهم ما لا يطيقونه ، إلا والله تعالى أعظم تيسيرا على مأموريه وأعظم رفعا لما لا يطيقونه عنهم .

وكل من تدبر الشرائع ، لا سيما شريعة محمد ﷺ ، وجد هذا فيها أظهر من الشمس ، ولهذا قال في آية الصيام « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » (سورة البقرة : ١٨٥) .

وقال في آية الطهارة : « ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليعم نعمته عليكم » (سورة المائدة : ٦) .

وقال : « ما جعل عليكم في الدين من حرج » (سورة الحج : ٧٨) .
وفي الصحيحين عن النبي ﷺ أنه قال : إنما بعثتم مُيسرين ولم يُبعثوا مُعسرين^(١) .

وهو سبحانه يسقط الواجبات إذا خشى المريض زيادة في المرض أو تأخر البرء ، فيسقط القيام في الصلاة ، والصيام في شهره ، والطهارة بالماء كذلك ، بل المسافر مع تمكنه من الصيام أسقطه عنه في شهره ، وقال : « ومن كان مريضا أو على سفر

(٢) الحديث عن أبي هريرة رضى الله عنه في : البخارى ١ / ٥٠ (كتاب الوضوء ، باب صب الماء على البول في المسجد) وأوله : قام اعرأى فيال في المسجد ، فتناوله الناس فقال لهم النبي ﷺ : دعوه وهريقوا . على بوله سجلا من ماء .. الحديث . وهو في : سنن أبي داود ١ / ١٥٥ (كتاب الطهارة ، باب الأرض يصيبها البول) ، سنن الترمذى (ط . المدينة المنورة) ١ / ٩٩ (كتاب الطهارة ، باب ماجاء في البول) ، سنن النسائى (بشرح السيوطى) ١ / ١٤٢ — ١٤٣ (كتاب الطهارة — باب التوقيت في الماء) ، المسند (ط المعارف) ١٢ / ٢٤٤ — ٢٤٧ ، ١٤ / ٢٠٩ ، ٢١٠ وجاء جزء من الحديث عن أنس رضى الله عنه (ولم ترد فيه العبارة التى ذكرها ابن تيمية هنا) في عدة مواضع منها في : مسلم : ١ / ٢٣٦ — ٢٣٧ (كتاب الطهارة ، باب وجوب غسل البول وغيره ..) .

فعدة من أيام أخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » (سورة البقرة : ١٨٥) .

والشريعة طافحة بهذا وأمثاله ، وهو سبحانه مع ذلك هو رب كل شيء ومليكه وخالقه ، فلا يكون شيء إلا بمشيئته وقدرته ، وهو سبحانه محسن متفضل إلى من أمرهم ونهاهم بقدر زائد لا يقدر عليه ، ولا يفعله غيره ، وهو أن جعلهم مؤمنين مسلمين مطيعين ، وهذا لا يقدر عليه غيره من الآمرين الناهين ، وهو في ذلك محسن إليهم منعم عليهم نعمة ثانية ، غير نعمته بالارسال والبيان والانذار ، فهذه نعمة يختصون بها غير النعمة المشتركة .

وأما الكفار فلم ينعم عليهم بمثل ما أنعم به على المؤمنين ، ومن لم ينعم ويحسن بمثل ذلك ، لم يكن قد أساء وظلم مع الاقدار والتمكين وازاحة العلل ، إذا كان له في ترك ذلك حكمة بالغة ، لو فعل بهم مثلما فعل بالأولين ، بطلت تلك الحكمة التي هي أعظم من طاعتهم ، وحصلت مفسدة أعظم من مفسدة معصيتهم . فمن وجه ليس ذلك بواجب عليه لهم ، ومن وجه له في ذلك حكمة بالغة لا تجتمع هي ومساواتهم بأولئك ، فتقتضى الحكمة ترجيح خير الخيرين ، بتفويت أدناهما ودفع شر الشرين بالتزام أدناهما .

وقول القائل : كيف يفعل فعلا لغاية مع علمه أنها لا تحصل ؟

جوابه : أن ذلك إنما يمتنع إذا كان ليس مراده إلا تلك الغاية فقط ، فإذا لم تحصل لم يحصل ما أراده ، ومن فعل شيئا لأجل مراد يعلم أنه لا يحصل كان ممتنعا .

وبهذا يبطل قول القدرية الذين يقولون : لم يرد إلا المأمور ، وما سواه واقع بغير مراده ، وقد خلق الخلق لذلك المراد بعينه ، مع علمه أنه لا يكون ، وهذا تناقض . ويقولون : يشاء مالا يكون ، ويكون مالا يشاء .

وأما أهل السنة الذين يقولون : ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، وأنه لا يقع إلا ما شاءه ، وإن وقع ما لم يحبه ويأمر به ، فلحكمة له في ذلك باعتبارها خلقه ، ولولا الغاية التي يريد بها لم يخلقها ، فلا اشكال على قولهم .

وإذا علم أن الرب له مراد بما أمره ، وله مراد بما خلقه ، فإذا لم يحصل ما أمر به فقد حصل ما خلقه ، فما حصل إلا مراده ، وهو لم يخلق ذلك المعين الذى أمر به ، لئلا يستلزم عدم مراد أحب إليه منه وهو ما خلقه ، وقد يكون ذلك المأمور يستلزم تفويت مأمور آخر هو أحب إليه منه .

مثاله أن فرعون لو أطاع لم يحصل ما حصل من الآيات العظيمة ، التى حصل بها من المأمور ما هو أعظم من إيمان فرعون . وصناديد قريش لو أطاعوا لم يحصل ما حصل من ظهور آيات الرسول ، ومعجزة القرآن ، وجهاد المؤمنين الذى حصل بهم من طاعة الله ومحبوه ما هو أعظم عنده من إيمان صناديد قريش .

وعلى هذا فيجوز أن يقال : إن الله إنما خلق الجن والانس ليعبدوه ، فإن هذا هو الغاية التى أرادها منهم بأمره ، وبها يحصل محبوه ، وبها تحصل سعادتهم ونجاتهم ، وإن كان منهم من لم يعبد ، ولم يجعله عابدا له ، إذا كان فى ذلك الجعل تفويت محبوبات آخر ، هى أحب إليه من عبادة أولئك ، وحصول مفسد آخر ، هى أبغض إليه من معصية أولئك .

ويجوز أيضا أن يقال : « ولا يزالون مختلفين . إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم » (سورة هود : ١١٩) ، فإنه أراد بخلقهم ما هم صائرون إليه من الرحمة والاختلاف . ففى تلك الآية ذكر الغاية التى أمروا بها ، وهنا ذكر الغاية التى إليها يصيرون ، وكلاهما مرادة له ، تلك مرادة بأمره ، والموجودة منها مراد بخلقه وأمره . وهذه مرادة بخلقه ، والمأمور منها مراد بخلقه وأمره .

وهذا معنى ما يروى عن على بن أبى طالب رضى الله عنه فى قوله : « إلا ليعبدون » (سورة الذاريات : ٥٦) قال : معناه إلا لآمرهم أن يعبدونى وأدعوهم إلى عبادتى . واعتمد الزجاج هذا القول^(٣) ، فرواه ابن أبى نجيح عن مجاهد : « وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون » (سورة الذاريات : ٥٦) قال :

(٣) قال ابن الجوزى فى تفسيره « زاد المسير فى علم التفسير » فى تفسيره لهذه الآية ٨ / ٤٢ (ط . المكتب الاسلامى ، دمشق ، ١٣٨٧ / ١٩٦٧) : واختلفوا فى هذه الآية على أربعة أقوال : أحدها : إلا لآمرهم أن يعبدونى ، قاله على بن أبى طالب ، واختاره الزجاج .

لآمرهم وأنهاهم . وروى سليمان ابن عامر عن الربيع بن أنس ، قال : ما خلقتهما إلا للعبادة .^(٤)

وأما من قال : المراد : المؤمنون ، فروى ابن مصلح عن الضحاك في قوله : « وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون » قال : هي خاص للمؤمنين .^(٥)

وأما من قال : كلهم وقعت منهم العبادة التي خلقوا لها . فروى الوالبي عن ابن عباس : إلا ليعبدون : إلا ليقروا^(٦) بالعبودية طوعا وكرها .

وقال السدي : خلقهم للعبادة ، فمن العبادة عبادة تنفع ، ومن العبادة عبادة لاتنفع : « ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله » (سورة لقمان : ٢٥) : هذا منهم عبادة ، وليس تنفعهم مع شركهم .

وروى ابن أبي زائدة ، عن ابن جريج في قوله : « وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون » قال : إلا ليعرفون .

روى هذه الأقوال ابن أبي حاتم بأسانيده إلا قول علي .

وذكر الثعلبي عن مجاهد : إلا ليعرفون . قال : ولقد أحسن في هذا القول ، لأنه لو لم يخلقهم لما عرف وجوده وتوحيده . ودليل هذا التأويل قوله : « ولئن سألتهم من خلقهم » (سورة الزخرف : ٨٧) الآيات ، قال : وروى حبان عن الكلبي : إلا ليوحدون ، فأما المؤمن فيوحده في الشدة والرخاء ، وأما الكافر فيوحده في الشدة والبلاء دون النعمة والرخاء . بيانه : قوله « فإذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين » (سورة العنكبوت : ٦٥) فعلى هذه الأقوال أن جميع الانس والجن عبوده وعرفوه ووحدوه ، وأقروا له بالعبودية طوعا وكرها .

(٤) جاء في تفسير ابن كثير للآية : « وقال الربيع بن أنس : (الا ليعبدون) أى : الا للعبادة » .
(٥) قال ابن الجوزي : « والثالث » أنه خاص في حق المؤمنين . قال سعيد بن المسيب : ما خلقت من يعبدني الا ليقبدي . وقال الضحاك والفراء وابن قتيبة : هذا خاص لأهل طاعته .
وقال ابن الجوزي : « والثاني » الا ليقروا بالعبودية طوعا وكرها ، قاله ابن عباس . وبيان هذا قوله (ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله) « سورة الزخرف : ٨٧ » وانظر تفسير ابن كثير لقوله تعالى (وما خلقت الجن والانس .. الآية) .

والأولون لا ينكرون ما أثبتته هؤلاء ، لكن يقولون : ليست هذه هى العبادة التى خلقوا لها ، وإن كان قد وجد من جميعهم معرفة به ، وإقرار به ، وعبودية له طوعا وكرها .

وهذا يبين أن جميع الانس والجن مقرون بالخالق معترفون به مقرون بعبوديته طوعا وكرها ، وذلك يقتضى أن هذه المعرفة من لوازم نشأتهم ، وأنه لم ينفك عنها أحد منهم ، مع العلم بأن النظر المعين الذى يوجبه الجهمية والمعتزلة لا يعرفه أكثرهم . فعلم بذلك ثبوت المعرفة والإقرار بدون هذا النظر .

وقد روى ابن جريج عن زيد بن أسلم : « إلا ليعبدون » قال : جبلهم على الشقاء والسعادة .

وكذلك عن وهب بن منبه : « إلا ليعبدون » قال : جبلهم على الطاعة وجبلهم على المعصية ، وذكرهما ابن أبى حاتم ^(٦) .

وعلى هذا فيكون المراد بالعبادة دخولهم تحت قضائه وقدره ، ونفوذ مشيئته فيهم وقد فسر بهذا ما رواه الوالى عن ابن عباس حيث قال : إلا ليقروا لى بالعبودية طوعا وكرها .

قال الثعلبي : « فإن قيل : كيف كفروا ، وقد خلقهم للإقرار بربوبيته والتذلل لأمره ومشيئته ؟ قيل : إنهم قد تذللوا لقضائه الذى قضاه عليهم ، لأن قضاءه جار عليهم ، لا يقدرّون على الامتناع منه إذا نزل بهم ، وإنما خالفه من كفر به فى العمل بما أمر به ، فأما التذلل لقضائه فإنه غير ممتنع منه » .

قلت : وهذا المعنى — وإن كان فى نفسه صحيحا ، وقد نازعت القدرية فى بعضه — فليس هو المراد بالآية . فإن جميع المخلوقات — حتى البهائم والجمادات — بهذه المنزلة .

وأىضا فالعبادة المذكورة فى عامة المواضع فى القرآن لا يراد بها هذا المعنى .

(٦) أورد هذا التفسير عن زيد بن أسلم الطبرى فى تفسيره لهذه الآية ، وكذلك السيوطى فى « الدر المنثور » ١١٦ / ٦ .

وأيضاً فإن قوله : « ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون . ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين » (سورة الذاريات : ٥٧ — ٥٨) ، دليل على أن خلقهم ليعبدوه ، لا ليرزقوا ويطعموا ، بل هو المطعم الرزاق ، واطعامه لهم ورزقه إياهم ، هو من جملة تدبيرهم وتصريفهم ، الذى قد جعله أهل هذا القول عبادة له ، فتكون العبادة التى خلقوا لها كونهم مرزوقين مدبرين ، وهذا باطل .

وأيضاً : فقوله « ليعبدون » يقتضى فعلاً يفعلونه هم ، وكونه يريهم يخلقهم ، ليس فيه إلا فعله فقط ، ليس فى ذلك فعل لهم .

وبلى هذا القول فى الضعف قول من يقول : إنهم كلهم عبده ، أو أن الآية خاصة . فإن هذه أقوال ضعيفة ، كما أن قول القدرية الذين يقولون : إنه ماكان منهم كان بغير مشيئته وقدرته وإنه لم يشأ إلا العبادة فقط ، وما كان غير ذلك فإنه حاصل بغير مشيئته وقدرته — قول ضعيف .

والناس لما خاضوا فى القدر صارت الأقوال المتقابلة تكثر فيه ، وفى تفسير القرآن بغير المراد ، وهو مما نهى عنه النبى ﷺ حيث خرج عليهم وهم يتنازعون فى القدر : هذا يقول : ألم يقل الله كذا ؟ ، وهذا يقول : ألم يقل الله كذا ؟ فقال : « أبهذا أمرتم ؟ أم إلى هذا دعيتم ؟ أن تضربوا كتاب الله بعضه ببعض » .

والمقصود هنا أنه من المعروف عند السلف والخلف أن جميع الجن والانس معترفون بالخالق مقرون به ، مع أن جمهور الخلق لا يعرفون النظر الذى يذكره هؤلاء ، فعلم أن أصل الاقرار بالصانع والاعتراف به مستقر فى قلوب جميع الانس والجن ، وأنه من لوازم خلقهم ، ضرورى فيهم ، وان قدر أنه حصل بسبب ، كما أن اغتذاءهم بالطعام والشراب هو من لوازم خلقهم ، وذلك ضرورى فيهم .

آية الميثاق وأقوال العلماء فيها

وهذا هو الاقرار والشهادة المذكورة فى قوله : « وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا

يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين . أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون » (سورة الأعراف : ١٧٢ ، ١٧٣) .

فإن هذه الآية فيها قولان : من الناس من يقول : هذا الاشهاد كان لما استخرجوا من صلب آدم ، كما نقل ذلك عن طائفة من السلف ، ورواه بعضهم مرفوعاً إلى النبي ﷺ ، وقد ذكره الحاكم ، لكن رفعه ضعيف^(٧) .

وإنما المرفوع الذى فى السنن ، كأبى داود ، والترمذى ، وموطأ مالك ، من

(٧) هناك آثار عديدة حول هذه القضية ، تذكر انطاق الله لبنى آدم وإشهادهم على أنفسهم أكثرها موقوف وبعضها مرفوع . والحديث المرفوع الذى يشير إليه ابن تيمية أورده الحاكم فى مستدركه ١ / ٢٧ — ٢٨ (ط . حيدر آباد ، ١٣٣٤ — ١٣٤٢) ونصه : « حدثنا أبو العباس محمد بن يعقوب ، ثنا إبراهيم بن مرزوق البصرى بمصر ، ثنا وهب بن جرير بن حازم ثنا أبى ، عن كلثوم بن جبر ، عن سعيد بن جبر ، عن ابن عباس ، عن النبي ﷺ قال : أخذ الله الميثاق من ظهر آدم ، فأخرج من صلبه ذرية ذراًها ، فنثرهم نثراً بين يديه كالذر ، ثم كلمهم فقال : « ألسن بزيكم ؟ قالوا : بلى شهدنا ، أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين ، أو تقولوا : إنما أشرك آباؤنا من قبل ، وكنا ذرية من بعدهم ، أفتهلكنا بما فعل المبطلون ، ثم قال الحاكم : « هذا حديث صحيح الاسناد ولم يخرجاه ، وقد احتج مسلم بكلثوم بن جبر » .

وقد روى هذا الحديث — مع اختلاف فى الألفاظ — أحمد فى مسنده (ط . المعارف) — ٤ / ١٥١ (رقم ٢٤٥٥) وسنده فيه : « حدثنا حسين بن محمد ، حدثنا جرير — يعنى ابن حازم ، عن كلثوم بن جبر .. وفيه « أخذ الله الميثاق من ظهر آدم بنعمان — يعنى عرفة — فأخرج من صلبه .. وصحح الشيخ أحمد شاكر رحمه الله الحديث فى تعليقه وأشار إلى وجود الحديث فى جميع الزوائد (ذكر الشيخ أحمد شاكر أنه فى ٧ / ٢٥ ووجدته مكرراً فى ٧ / ١٨٨ — ١٨٩) وقال الميثمى : « رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح » . ونقل الشيخ أحمد شاكر الكلام الذى ذكره ابن كثير فى تفسيره (انظر التفسير — ط . دار الشعب — ٣ / ٥٠١ — ٥٠٧) وقال فيه : « وقد رواه عبد الوارث ، عن كلثوم بن جبر ، عن سعيد بن جبر ، عن ابن عباس ، فوقفه ، وكذا ، رواه اسماعيل بن علية ووکیع ، عن ربيعة بن كلثوم ، عن جبر ، عن أبيه ، وكذا رواه عطاء بن السائب ، وحبيب بن لى ثابت ، وعلى بن بذيجة ، عن سعيد بن جبر ، عن ابن عباس : قوله : وكذا رواه العوفى ، وعلى بن أبى طلحة ، عن ابن عباس ، فهذا أكثر وأثبت ، والله أعلم . » قال الشيخ أحمد شاكر فى تعليقه على كلام ابن كثير : « وكأن ابن كثير يريد تعليل المرفوع بالموقوف . وما هذه بعله ، والرفع زيادة من ثقة ، فهى مقبولة صحيحة » وابن كثير يشير إلى الآثار الموقوفة التى أوردها الطبرى فى تفسيره (ط . المعارف) ١٣ / ٢٢٢ — ٢٥٠ (منها الأرقام ١٥٣٣٩ — ١٥٧٤٣ — ١٥٣٤٧ — ١٥٣٥٠ — ١٥٣٦٠ — ١٥٣٦٢)

فانظر هذه الآثار وتعليق الشيخ أحمد شاكر رحمه الله وأستاذى الأستاذ محمود شاكر (وعلى حديث ابن عباس المرفوع (رقم ١٥٣٣٨) وحديث عبد الله بن عمرو المرفوع رقم ١٥٣٥٤) . وانظر كلام ابن تيمية عن هذه الأحاديث وتعليقى عن كلامه فى (جامع الرسائل) ص ١٢ — ١٣ — وانظر الدرء ٨ / ٤٨٤ هـ ١ .

حديث أنى هريرة^(٨) ومن حديث عمر^(٩) : هو أنهم استخرجهم ، ليس في هذه الكتب أنهم نطقوا ولا تكلموا .

ولكن في حديث أنى هريرة أنه أراههم آدم . وفي حديث عمر وغيره أنه قال : هؤلاء للجنة وهؤلاء للنار . ففيها اثبات القدر^(١٠) أن الله علم ما سيكون قبل أن يكون وعلم الشقى والسعيد من ذرية آدم ، وسواء كان ما استخرجه فرآه آدم هي أمثالهم أو أعيانهم .

فأما نطقهم فليس في شيء من الأحاديث المرفوعة الثابتة ، ولا يدل عليه القرآن ، فإن القرآن يقول فيه : « وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم » (سورة الأعراف : ١٧٢) فذكر الأخذ من ظهور بنى آدم — لا من نفس آدم — وذرياتهم يتناول كل من ولدوه ، وإن كان كثيراً ، كما قال في تمام الآية : « أو تقولوا إنما أشرك آبائنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم » (سورة الأعراف : ١٧٣) .

وقال تعالى : « إن الله اصطفى آدم ونوحا وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين . ذرية بعضها من بعض » (سورة آل عمران : ٣٣ ، ٣٤) وقال : « ذرية

(٨) الحديث عن أنى هريرة رضى الله عنه في : سنن الترمذى (ط . المدينة المنورة) ٣٣١/٤ — ٣٣٢ (كتاب التفسير ، تفسير سورة الأعراف) ، وقال الترمذى : « هذا حديث حسن صحيح ، وقد روى من غير وجه عن أنى هريرة عن النبي ﷺ) وأول الحديث : لما خلق الله آدم مسح ظهره ... الحديث ، وقال عنه السيوطى في « الجامع الكبير » بعد أن أشار الى رواية الترمذى له : « وابن سعد ، ع = وابن يعلى ، ك = الحاكم في مستدركة وابن مردويه عن أنى هريرة) .

(٩) الحديث عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه في : سنن أبى داود ٣١٢/٤ — ٣١٣ (كتاب السنة ، باب في القدر) ، الموطأ ٨٩٨/٢ — ٨٩٩ (كتاب القدر ، باب النهى عن القول بالقدر) ، سنن الترمذى (ط . المدينة المنورة) ٣٣١/٤ (كتاب التفسير ، تفسير سورة الأعراف) وقال الترمذى : « هذا حديث حسن ومسلم بن يسار لم يسمع من عمر ، وقد ذكر بعضهم في هذا الاسناد بين مسلم بن يسار وبين عمر رجلا » . ورواه الحاكم في مستدركه ٢٧/١ وقال : « هذا حديث صحيح على شرطهما ولم يخرجاه » .

(١٠) الحديث من رواية أبى داود ... أن عمر بن الخطاب سئل عن هذه الآية : « وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم » ، قال : قرأ القعننى الآية ، فقال عمر : سمعت رسول الله ﷺ سئل عنها فقال رسول الله ﷺ : إن الله عز وجل خلق آدم ، ثم مسح ظهره يمينه فاستخرج منه ذرية ، فقال : خلقت هؤلاء للجنة ويعمل أهل الجنة يعملون ، ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية ، فقال : خلقت هؤلاء للنار ويعمل أهل النار يعملون . فقال رجل : يا رسول الله فقيم العمل ؟ ... الحديث .

من حملنا مع نوح » (سورة الاسراء : ٣) وقال : « ومن ذريته داود وسليمان
وأيوب ويوسف وموسى وهارون » (سورة الأنعام : ٨٤) إلى قوله : « وزكريا
ويحيى وعيسى والياس » (سورة الأنعام : ٨٥) فاسم الذرية يتناول الكبار .
وقوله : « وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى » (سورة الأعراف :
١٧٢) فشهادة المرء على نفسه في القرآن يراد بها : اقراره ، فمن أقر بحق عليه فقد
شهد به على نفسه .

قال تعالى : « كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين
والأقربين » (سورة النساء : ١٣٥) ، وهذا مما احتج به الفقهاء على قبول الاقرار .
وفي حديث ماعز بن مالك : فلما شهد على نفسه أربع مرات رجمه رسول
الله ﷺ ، أى أقر أربع مرات .

ومنه قوله تعالى : « ما كان للمشركين أن يعمرُوا مساجد الله شاهدين على
أنفسهم بالكفر » (سورة التوبة : ١٧) فإنهم كانوا مقرين بما هو كفر ، فكان
ذلك شهادتهم على أنفسهم .

وقال تعالى : « يامعشر الجن والانس أَلَمْ يَأْتِكُمْ رَسَلٌ مِنْكُمْ يَفْصَحُونَ عَلَيْكُمْ
آيَاتِي وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا شَهِدْنَا عَلَى أَنْفُسِنَا وَغَرَّتْهُمْ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا
وَشَهِدُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ » (سورة الأنعام : ١٣٠) ، فشهادتهم
على أنفسهم هو اقرارهم ، وهو إذا الشهادة على أنفسهم .

ولفظ شهد فلان وأشهدته : يراد به تحمل الشهادة ، ويراد به أدائها . فالأول
كقوله : « فأمسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف وأشهدوا ذوى عدل منكم »

(١١) الحديث عن أنى هريرة رضى الله عنه ، فى : سنن الترمذى (ط . المدينة المنورة) ٢ / ٤٤٠ —
٤٤١ — (كتاب الحدود ، باب ماجاء فى التلقين فى الحد) ، سنن ابن ماجه ٢ / ٨٥٤ (كتاب الحدود ،
باب الرجم) وأوله — وهذه رواية الترمذى — : جاء ماعز الأسلمى الى رسول الله ﷺ فقال : انه زنى فأعرض
عنه .. فأمر به فى الرابعة فأخرج إلى الحرة ... الحديث وقال الترمذى : « هذا حديث حسن ، قد روى من
غير وجه عن أنى هريرة وروى هذا الحديث عن أنى سلمة عن جابر بن عبد الله ، عن النبى ﷺ نحو هذا » .

(سورة الطلاق : ٢) . والثاني كقوله : « كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولو على أنفسكم » (سورة المائدة : ٨) .

وقوله : « وأشهدهم على أنفسهم » (سورة الأعراف : ١٧٢) من هذا الثاني ، ليس المراد أن جعلهم يتحملون شهادة على أنفسهم يؤدونها في وقت آخر ، فإنه سبحانه في مثل ذلك إنما يشهد على الرجل غيره .

كما في قصة آدم لما أشهد عليه الملائكة ، وكما في شهادة الملائكة وشهادة الجوارح على أصحابها ، ولما ظن بعض المفسرين هذا قال : المراد أشهد بعضهم على بعض . لكن هذا اللفظ حيث جاء في القرآن ، إنما يراد به شهادة الرجل على نفسه ، بمعنى أداء الشهادة على نفسه ، وهو اقراره على نفسه ، فالشهادة هنا خبر .

وقولهم : « بلى شهدنا » هو اقرارهم بأنه ربهم ، ومن أخبر بأمر عن نفسه فقد شهد به على نفسه . ولهذا قال في الآية : « وأشهدهم على أنفسهم ألت بربكم قالوا بلى » (سورة الأعراف : ١٧٢) فقولهم : بلى ، معناه : أنت ربنا . وهذا اقرار منهم بربوبيته لهم ، وهذا الاقرار هو شهادة على أنفسهم ، أى انطاقهم بالاقرار بربوبيته ، وجعلهم شهداء على أنفسهم بما أقروا به من ربوبيته .

وقوله : « أشهدهم » يقتضى أنه هو الذى جعلهم شاهدين على أنفسهم بأنه ربهم ، وهذا الاشهاد مقرون بأخذهم من ظهور آبائهم ، وهذا الأخذ المعلوم المشهود الذى لا ريب فيه هو أخذ المنى من أصلاب الآباء ونزوله فى أرحام الأمهات . لكن لم يذكر هنا الأمهات لقوله فيما بعد : « أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم » (سورة الأعراف : ١٧٣) وهم كانوا متبعين لدين آبائهم ، لا لدين الأمهات ، كما قالوا : « إنا وجدنا آباءنا على أمة » (سورة الزخرف : ٢٢) .

ولهذا قال : « قل أو لو جئتكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم » (سورة الزخرف : ٢٤) فهو يقول : اذكر حين أخذوا من أصلاب الآباء فخلقوا حين ولدوا على الفطرة مقرين بالخالق شاهدين على أنفسهم بأن الله ربهم ، فهذا الاقرار

حجة لله عليهم يوم القيامة ، فهو يذكر أخذه لهم ، واشهادهم إياهم على أنفسهم ،
إذ كان سبحانه خلق فسوى ، وقدر فهدى .

فالأخذ يتضمن خلقهم ، والاشهاد يتضمن هداه لهم إلى هذا الاقرار ، فإنه
قال : « أشهدهم » أى جعلهم شاهدين . وقد ذكرنا أن الاشهاد يراد به تحميل
الشهادة ، كقوله : « وأشهدوا ذوى عدل منكم » (سورة الطلاق : ٢) أى
احملوا هذه الشهادة على هؤلاء المشهود عليهم .

وهنا لم يقل : أشهدوا على أنفسهم بما أنطقهم به ، فيكون هذا اقراراً مشهوداً
به غير الشهادة ، سواء كان شهادة بعضهم على بعض ، كما قاله بعضهم ، أو كان
شهادتهم على أنفسهم بما أقروا به ، بل شهادتهم على أنفسهم هو اقرارهم .

فالشهادة هى الاقرار ، كما قال : « كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على
أنفسكم » (سورة النساء : ١٣٥) ، وكما قيل للماعز : شهد على نفسه أربعاً ،
فأشهادهم على أنفسهم جعلهم شاهدين على أنفسهم ، أى مقرين له بربوبيته ، كما
قال فى تمام الكلام : « أأستبريكم قالوا بلى شهدنا » (سورة الأعراف : ١٧٢)
فقولهم : بلى شهدنا ، هو اقرارهم بربوبيته ، وهو شهادتهم على أنفسهم بأنه ربهم
وهم مخلوقون له ، فشهدوا على أنفسهم بأنهم عبيده .

كما يقول المملوك : هذا سيدى ، فيشهد على نفسه بأنه مملوك لسيده ، وذلك
يقتضى أن هذا الاشهاد من لوازم الانسان ، فكل انسان قد جعله الله مقراً بربوبيته ،
شاهداً على نفسه بأنه مخلوق والله خالقه .

ولهذا جميع بنى آدم مقرون بهذا شاهدون به على أنفسهم . وهذا أمر ضرورى
لهم لا ينفك عنه مخلوق ، وهو مما خلقوا عليه وجبلوا عليه ، وجعل علماً ضرورياً
لهم ، لا يمكن أحداً جحده .

ثم قال بعد ذلك : « أن تقولوا » أى كراهة أن تقولوا ، ولعلنا تقولوا : إنا كنا
عن هذا غافلين : عن الاقرار لله بالربوبية ، وعلى نفوسنا بالعبودية ، فإنهم ما كانوا
غافلين عن هذا ، بل كان هذا من العلوم الضرورية اللازمة لهم ، التى لم يخل منها

بشر قط ، بخلاف كثير من العلوم التى قد تكون ضرورية ، ولكن قد يغفل عنها كثير من بنى آدم ، من علوم العدد والحساب وغير ذلك ، فإنها إذا تصورت كانت علوما ضرورية ، لكن كثير من الناس غافل عنها .

وأما الاعتراف بالخالق فإنه علم ضرورى لازم للإنسان ، لا يغفل عنه أحد بحيث لا يعرفه ، بل لا بد أن يكون قد عرفه ، وإن قدر أنه نسيه ، ولهذا يسمى التعريف بذلك تذكيرا ، فإنه تذكير بعلوم فطرية ضرورية قد ينساها العبد .

كما قال تعالى : « ولا تكونوا كالذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم » (سورة الحشر : ١٩) ، وفى الحديث الصحيح : يقول الله للكافر : فاليوم أنساك كما نسيتنى .

ثم قال : « أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون » (سورة الأعراف : ١٧٣) ذكر لهم حجتين يدفعهما هذا الاشهاد .

أحدهما : « أن تقولوا إنا كنا عن هذا غافلين » . فبين أن هذا علم فطرى ضرورى ، لابد لكل بشر من معرفته . وذلك يتضمن حجة الله فى ابطال التعطيل ، وأن القول باثبات الصانع علم فطرى ضرورى ، وهو حجة على نفى التعطيل . والثانى : « أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم » فهذا حجة لدفع الشرك ، كما أن الأول حجة لدفع التعطيل . فالتعطيل مثل كفر فرعون ونحوه ، والشرك مثل شرك المشركين من جميع الأمم .

وقوله : « أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون » وهم آباؤنا المشركون ، وتعاقبنا بذنوب غيرنا ؟ وذلك لأنه لو قدر أنهم لم يكونوا عارفين بأن الله ربهم ، ووجدوا آباءهم مشركين ، وهم ذرية من بعدهم ، ومقتضى الطبيعة العادية أن يحتذى الرجل حذو أبيه حتى فى الصناعات والمساكن والملابس والمطاعم ، إذ كان هو الذى رباه ، ولهذا كان أبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه ويشركانه ، فإذا كان هذا مقتضى العادة الطبيعية ، ولم يكن

في فطرتهم وعقولهم ما يناقض ذلك ، قالوا : نحن معذورون ، وآباؤنا هم الذين أشركوا ، ونحن كنا ذرية لهم بعدهم ، اتبعناهم بموجب الطبيعة المعتادة ، ولم يكن عندنا ما يبين خطأهم .

وإذا كان في فطرتهم ما شهدوا به من أن الله وحده هو ربهم ، كان معهم ما يبين بطلان هذا الشرك ، وهو التوحيد الذي شهدوا به على أنفسهم ، فإذا احتجوا بالعادة الطبيعية من إتباع الآباء ، كانت الحجة عليهم بالفطرة الطبيعية العقلية السابقة لهذه العادة الأبوية .

كما قال ﷺ : « كل مولود يولد على الفطرة ، فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه » ، فكانت الفطرة الموجبة للإسلام سابقة للتربية التي يحتجون بها . وهذا يقتضى أن نفس العقل الذى به يعرفون التوحيد ، حجة في بطلان الشرك ، لا يحتاج ذلك إلى رسول ، فإنه جعل ما تقدم حجة عليهم بدون هذا .

وهذا لا يناقض قوله تعالى : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » (سورة الاسراء : ١٥) ، فإن الرسول يدعو إلى التوحيد . لكن إن لم يكن في الفطرة دليل عقلى يعلم به اثبات الصانع ، لم يكن في مجرد الرسالة حجة عليهم . فهذه الشهادة على أنفسهم التى تتضمن اقرارهم بأن الله ربهم ، ومعرفتهم بذلك ، وأن هذه المعرفة والشهادة أمر لازم لكل بنى آدم ، به تقوم حجة الله تعالى في تصديق رسله ، فلا يمكن أحدا أن يقول يوم القيامة : إني كنت عن هذا غافلا ، ولا أن الذنب كان لأبى المشرك دونى ، لأنه عارف بأن الله ربه لا شريك له ، فلم يكن معذورا في التعطيل ولا الاشراك ، بل قام به ما يستحق به العذاب .

ثم إن الله بكمال رحمته واحسانه لا يعذب أحدا إلا بعد إرسال رسول إليهم ، وإن كانوا فاعلين لما يستحقون به الذم والعقاب ، كما كان مشركو العرب وغيرهم ممن بعث إليهم رسول ، فاعلين للسيئات والقبائح التى هى سبب الذم والعقاب ، والرب تعالى مع هذا لم يكن معذبا لهم حتى يبعث إليهم رسولا .

والناس لهم في هذا المقام ثلاثة أقوال ، قال بكل قول طائفة من المنتسبين إلى السنة ، من أصحاب الأئمة الأربعة ، أصحاب أحمد وغيره .

طائفة تقول : إن الأفعال لا تتصف بصفات تكون بها حسنة ولا سيئة ألبته .
وكون الفعل حسنا وسيئا إنما معناه أنه منهي عنه أو غير منهي عنه ، وهذه صفة
إضافية لا تثبت إلا بالشرع . وهذا قول الأشعرى ومن اتبعه من أصحاب مالك
والشافعى وأحمد ، كالقاضى أبى يعلى وأتباعه . وهؤلاء يجوزون أن يعذب الله من
لم يذنب قط ، فيجوزون تعذيب الأطفال والمجانين .

وطائفة تقول : بل الأفعال متصفة بصفات حسنة وسيئة ، وأن ذلك قد يعلم
بالعقل ويستحق العقاب بالعقل ، وإن لم يرد سمع ، كما يقول ذلك المعتزلة ، ومن
وافقهم من أصحاب أبى حنيفة وغيرهم ، كأبى الخطاب وغيره .

وطائفة تقول : بل هى متصفة بصفات حسنة وسيئة تقتضى الحمد والذم ،
ولكن لا يعاقب أحدا إلا بعد بلوغ الرسالة ، كما دل عليه القرآن فى قوله تعالى :
« وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » (سورة الاسراء : ١٥) .

وفى قوله : « كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير . قالوا بلى
قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء إن أنتم إلا فى ضلال كبير »
(سورة الملك : ٨ ، ٩) .

وقال تعالى لابليس : « لأملأن جهنم منك ومن تبعك منهم أجمعين » (سورة
ص : ٨٥) .

وهذا أصح الأقوال ، وعليه يدل الكتاب والسنة ، فإن الله أخبر عن أعمال
الكفار بما يقتضى أنها سيئة قبيحة مذمومة ، قبل مجيء الرسول إليهم ، وأخبر أنه
لا يعذبهم إلا بعد إرسال رسول إليهم .

وقوله تعالى : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » حجة على الطائفتين .
وإن كان نفاة التحسين والتقبيح العقلى يحتجون بهذه الآية على منازعهم ، فهى حجة
عليهم أيضا ، فإنهم يجوزون على الله أن يعذب من لا ذنب له ومن لم يأته رسول ،
ويجوزون تعذيب الأطفال والمجانين الذين لم يأتهم رسول ، بل يقولون : إن عذابهم
واقع .

وهذه الآية حجة عليهم ، كما أنها حجة على من جعلهم معذنين بمجرد العقول
من غير إرسال رسول .

والقرآن دل على ثبوت حسن وقبح قد يعلم بالعقول ، ويعلم أن هذا الفعل
محمود ومذموم ، ودل على أنه لا يعذب أحدا إلا بعد إرسال رسول .

والله سبحانه أعلم

رقم الايداع بدار الكتب

١٩٨٨ / ٥٨٣١